

Bruno Miguel Brito Silva Nogueira Pinheiro

**Elementos para uma compreensão
das estruturas do mundo social
no pensamento de Alfred Schutz**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea
Sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Maria José Cantista**

**Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Outubro de 2005**

“As ciências que visam interpretar e explicar as acções e os pensamentos humanos têm que começar com uma descrição das estruturas fundacionais do que é pré-científico, a realidade que parece auto-evidente aos homens que permanecem no âmbito da atitude natural. Esta realidade é o mundo da quotidianidade”.

Alfred Schutz & Thomas Luckmann,
The Structures of the Life-World, Vol.1, p.3

Índice

Lista de siglas usadas neste trabalho	6
Introdução	7

I Secção – Intersubjectividade e Racionalidade

1 – O ponto de partida da fenomenologia social de Alfred Schutz	13
- Contextualização do termo <i>epoché</i> ; A necessidade de superação da atitude natural em Husserl; A aceitação da mesma em Schutz e subsequente inflexão existencial.	
1.1 – A <i>epoché</i> no seio da filosofia céptica	14
1.2 – A reconfiguração cartesiana	15
1.3 – Edmund Husserl e o programa fenomenológico	16
1.4 – Alfred Schutz e a <i>epoché</i> da atitude natural	18
2 – A questão da intersubjectividade (nível teórico)	20
- Tratamento do problema nas <i>Cartesianische Meditationen</i> de Husserl; As críticas de Alfred Schutz à análise fenomenológica	
2.1 – A Fenomenologia Husserliana e a temática da intersubjectividade	21
2.1.1 – A necessidade de uma nova redução.....	22
2.1.2 – A consciência transcendental enquanto <i>mónada</i> e a noção de <i>leib</i>	23
2.1.3 – A importância da experiência de <i>acoplamento</i> e o reconhecimento da alteridade.....	24
2.1.4 – A derivação duma comunidade transcendental.....	27
2.2 – A negação dos pressupostos husserlianos na visão de Alfred Schutz	28
2.2.1 – Sobre a determinação da “esfera própria do ego”.....	29
2.2.2 – A questão do <i>acoplamento</i> e a captação do Outro.....	30
2.2.3 – A ilusão duma comunidade monádica ao nível da subjectividade transcendental.....	34

3 – A questão da intersubjectividade (nível prático)	36
- As dimensões do mundo social; Relações de anonimato e familiaridade; Redes internas de tipificações.	
3.1 – As relações entre Consociados	38
3.1.1 – A experiência da “Orientação-ao-Tu” e suas modalidades.....	38
3.1.2 – O estabelecimento de um fluxo experiencial comum.....	39
3.1.3 – O Outro como <i>mais vivo</i> e a despersonalização reflexiva.....	42
3.1.4 – A existência de vários graus de relacionamento.....	43
3.2 – O mundo dos Contemporâneos como uma estrutura de tipificações	45
3.2.1 – A transição de uma experiência social directa para uma experiência indirecta.....	46
3.2.2. – A experiência da “ Orientação-ao-Colectivo ” e suas implicações nas relações sociais.....	48
3.2.3 – Os vários estratos da Contemporaneidade.....	51
3.3 – Os Predecessores e a historicidade	53
3.3.1 – Duas possíveis definições.....	54
3.3.2 – A especificidade da realidade do Passado.....	56
3.3.3 – Mecanismos gnoseológicos de apreensão do Passado e relações com a História.....	57
3.3.4 – O conhecimento das realidades passadas como interpretação.....	59
3.4 – Os Sucessores e a infabilidade do futuro	60
3.4.1 – Clarificação da noção e seu alcance.....	60
3.4.2 – Sobre a possibilidade do estabelecimento de relações sociais: alguns exemplos.....	62

II Secção – Ontologia e acção humana

4 – Aprofundamento da análise dos elementos constituintes do <i>Lebenswelt</i> ...	65
- Sub-universos ou <i>provincias finitas de sentido</i> ; Sobre o mundo da quotidianidade; Breve caracterização da esfera dos fantasmas e do domínio dos sonhos.	
4.1 – Diferentes níveis de realidade	66
4.1.1 – A teoria dos <i>sub-universos</i> segundo William James.....	66
4.1.2 – Alfred Schutz e as <i>provincias finitas de sentido</i> : características gerais.....	68
4.2 – O mundo da quotidianidade como mundo do trabalho	71
4.2.1 – Definição do horizonte da quotidianidade.....	71

4.2.2 – A prevalência do <i>trabalho</i>	73
4.2.3 – Horizontes espaciais.....	75
a) o <i>mundo ao alcance actual</i>	75
b) o <i>mundo potencialmente alcançável</i>	76
4.2.4 – Horizontes temporais	78
a) o tempo interno da consciência.....	78
b) o tempo mundano.....	79
c) A articulação entre os planos temporais.....	81
4.3 – As várias províncias de <i>fantasmas</i>	82
4.4 – Sobre o mundo dos sonhos.....	86
5 – Problemáticas relacionadas com a acção humana	90
- definição do significado de <i>acção</i> ; considerações sobre o acto de projectar; motivos para a acção e relações baseadas na imputação de motivos	
5.1 – Acção e acto	90
5.2 – O projecto como estrutura prévia fundamental da acção	91
5.3 – A distinção entre <i>motivos-para</i> e <i>motivos-porque</i>	93
5.4 – A imputação de motivos na análise da acção de outrem	94
6 – Reflexões em torno da morte: comparação entre Schutz e Heidegger	
- a existência autêntica e a noção de ser-para-a-morte em Martin Heidegger; a <i>ansiedade fundamental</i> em Alfred Schutz.	
6.1 – A análise heideggeriana em <i>Sein und Zeit</i>	97
6.2 – A experiência da morte como <i>ansiedade fundamental</i> para Alfred Schutz	101
Conclusão	104
Bibliografia	107

Lista de siglas usadas neste trabalho

1) Livros de Schutz

- *CP I – Collected Papers I – The problem of social reality*
- *CP II – Collected Papers II – Studies in social theory*
- *CP III – Collected Papers III – Studies in phenomenological philosophy*
- *PSW – The Phenomenology of the Social World*
- *SLW – The Structures of the life-world, vol. 1*

2) Artigos de Schutz

- *CSH – “Common-sense and scientific interpretation of human action”*
- *CPA – “Choosing among projects of action”*
- *OMR – “On multiple realities”*
- *DSW – “Dimensions of the social-world”*
- *DPR – “Don Quixote and the problem of reality”*
- *PIH – “The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl”*

Introdução

No horizonte epistemológico hodierno, mais do que se procurar uma unificação real dos vários campos de saber, tem-se assistido a uma cada vez maior fragmentação das ciências e, conseqüentemente, uma radicalização extrema das suas perspectivas. Em função disto mesmo, a Filosofia tem vindo a perder terreno face às outras contribuições de pensamento, acusada de não ir além do nível da especulação, da pura *theoria* quando o que se impõe são esquemas científicos cada vez mais elaborados, devidamente organizados em sistemas cujos resultados possam ser comprovados empiricamente, e funcionar como mecanismos enriquecedores e auto-reguladores da *praxis* social.

Contudo, e apesar do panorama global não ser dos mais animadores, a necessidade da interrogação filosófica nunca deixou de ser suprida, nem tão pouco a vivacidade dos pensadores mais eminentes se deixou contaminar pelo desânimo generalizado e descrença no poder libertador desta actividade.

Mais do que lutar contra aqueles que teimosamente a tentam denegrir, se não mesmo destruir por completo, a Filosofia tem-se esforçado no sentido do diálogo, na busca de novos sentidos, novos patamares de abrangência, sem nunca perder de vista o núcleo duro das suas reflexões próprias, que lhe garantem a especificidade, a autonomia, o direito gnoseológico à *diferença*. A sua história recente tem-se caracterizado por uma procura incessante de plataformas de entendimento com os demais campos de saber, tendo em vista o objectivo último – quiçá utópico, mas nem por isso menos louvável – de integrar maximamente num único esquema de inteligibilidade tudo quanto o mundo nos tem para oferecer em termos cognitivos.

O pensamento de Alfred Schutz, que nos propomos apresentar e discutir ao longo desta dissertação, representa, em nosso entender, uma dessas plataformas, talvez uma das mais ousadas e originais da produção filosófica do século XX.

Pensador eclético praticamente desconhecido nos circuitos filosóficos nacionais, mas bastante reconhecido e estudado sobretudo na Alemanha e nos Estados Unidos (onde, aliás, escreveu a maior parte da sua obra...) trata-se de um autor cujo fio condutor da sua vida intelectual se manifestou numa preocupação aguda pelos problemas da vida quotidiana, numa demanda racional pela textura orgânica da mesma, os seus princípios gnoseológicos e ontológicos fundamentais, cujas ramificações mais profundas de sentido influem – directa ou indirectamente –

na nossa constituição enquanto seres humanos, determinando-nos igualmente ao nível das interacções que podemos estabelecer.

Dentre a miríade de possibilidades teóricas à sua disposição para encetar uma tal tarefa, Schutz optou por um estudo de confluência entre os contributos das ciências sociais, com marcado destaque para a Sociologia, e os resultados produzidos pelas investigações fenomenológicas de Husserl, filósofo de quem chegou a ser discípulo.

O resultado desta intersecção, longe de se constituir como uma amálgama de pensamento onde se torna impossível uma clara depuração dos conceitos essenciais, é uma apreciação lúcida e coerente da humanidade enquanto estrutura heterogénea entretecida por complexos jogos de relações sociais, e uma demonstração de como é possível pensar para além das diferenças de saberes – diferenças essas que, no nosso entender, são efectivamente muito mais aparentes do que reais – e estabelecer uma síntese harmoniosa entre o pensamento filosófico e a descrição sociológica.

É nosso fito tentar mostrar em que consiste esta síntese, revelando desta feita assim uma visão de índole fenomenológica muito mais próxima dos horizontes cinestésicos dos corpos em sociedade do que dos planos das *consciências puras*, passivas e como tal, desligadas do contacto efectivo com o sentido do mundo.

Um empreendimento desta ordem não se pode concretizar senão através da adopção de critérios metodológicos rígidos que nos mantenham sempre bem orientados quanto ao fim a atingir. Porém, essa mesma rigidez não se pode esgotar num academismo repetitivo cuja forma seduz os sentidos para ocultar a falência intelectual dos conteúdos. Uma dissertação cujas páginas sejam apenas a concretização de um jogo de espelhos sobre o que já foi dito e trabalhado mais não é do que o esvaziamento do próprio sentido originário da palavra sendo que, no que à Filosofia diz respeito, o grau de veracidade desta afirmação, se nos afigura como evidente.

Assim sendo, pretende-se com este estudo não apenas uma narrativa descritiva, mas uma narrativa de tipo hermenêutico, numa toada de interrogação constante ao autor e ao seu legado, segundo os moldes dialógicos de onde a necessidade de interrogação filosófica primeiramente emergiu.

No entanto, antes de avançarmos mais, cumpre-se como essencial a feitura de uma pequena chamada de atenção relativamente aos problemas em torno dos quais este texto orbitará. Não é a totalidade da obra de Schutz que serve de mote à reflexão – até porque a pluralidade de temas abordados ao longo de uma vida inteira tornaria extremamente complicado qualquer esforço de

súmula organizada – mas apenas uma série de temas e preocupações de índole social, estruturadas de forma a produzir sequências discursivas coerentes.

Para a realização deste nosso intento, optámos por dividir as temáticas a tratar em duas secções principais, nas quais – pelo menos assim o esperamos – essas linhas de pensamento e suas intersecções se tornarão evidentes à consciência de quem com elas se defrontar.

A primeira – intitulada *Intersubjectividade e Racionalidade* – versará sobre vários aspectos em particular, de acordo com o seguinte encadeamento:

1) Começaremos por uma breve análise do conceito de *epoché* ao longo da história da filosofia tendo o cuidado de o relacionar com a problemática concernente à atitude natural (aqui entendida na sua acepção mais quotidiana, intimamente ligada ao mundo do senso-comum).

Esta primeira problemática surge no sentido de anunciar desde logo o foco de separação teórico entre o programa fenomenológico de Husserl e a visão defendida por Schutz, foco esse que conduz necessariamente a uma análise de temáticas similares, embora segundo procedimentos metodológicos substancialmente diferentes.

2) Mediante estas determinações, partiremos para um aprofundamento filosófico-sociológico do campo da subjectividade humana, abrindo-o à temática do Outro. Num primeiro momento, e a partir da exposição, explicitação e clarificação dos esquemas fundamentais da Fenomenologia husserliana conforme apresentada na obra *Cartesianische Meditationen*, apresentaremos os principais focos de crítica estabelecidos por Alfred Schutz, o que nos permitirá fazer a ponte entre o nível teórico e o nível prático da problemática.

Seguidamente, estudaremos as relações entre o sujeito individual e a comunidade de sujeitos em geral, através da análise dos vários planos ou dimensões sociais que subjazem a esses mesmos focos relacionais.

Por último, centraremos os nossos esforços na compreensão das várias dimensões do mundo social, nas estruturas que as regem e nas modificações possíveis tendo por base a relação entre conceitos como intimidade e anonimato, num esquema global de tipificações, dando azo a uma nova hermenêutica dos conceitos em si. Mais uma vez, o intuito fundamental será o de provar a inflexão existencial de Schutz face à *fenomenologia reduzida* de Husserl.

A segunda secção, intitulada *Ontologia e acção humana* procurará aprofundar algumas das temáticas levantadas na primeira parte, através duma exploração mais cuidada do mundo intersubjectivo, de acordo com a seguinte divisão metodológica:

1) O nosso primeiro intuito passará por um aprofundamento do sentido constitutivo da realidade social, numa tentativa de determinar o seu valor ontológico bem como precisar a sua rede estrutural de significações internas. Este caminho levar-nos-á à exploração de vários *sub-universos* (de acordo com a terminologia de William James na sua obra *Principles of Psychology*), ou *províncias finitas de sentido*, determinadas por regras orgânicas diversas. Após uma análise das suas características gerais, passaremos às questões de pormenor.

2) Neste âmbito, começaremos por focar a nossa atenção no mundo da quotidianidade enquanto esfera do *trabalho*, entendido por Schutz como a manifestação suprema de realidade no interior da atitude natural, analisando de forma cuidada as suas estruturas espaciais e temporais, por comparação a outras duas províncias igualmente relevantes, como sejam o mundo dos sonhos e o reino dos fantasmas, ou da imaginação. A compreensão das relações entre estes vários horizontes de inteligibilidade ajudar-nos-á a compreender a riqueza e complexidade do mundo social.

3) Esta primeira derivação ontológica conduzir-nos-á então às questões relacionadas com a acção humana. Na impossibilidade de estudar todas as reflexões produzidas por Schutz neste âmbito, seleccionamos as considerações que se afiguram como mais prementes. Neste âmbito, estudaremos o significado geral da palavra *acção*, procurando articulá-la com as noções de *projecto* e de *motivo*, como forma de complementar as reflexões anteriormente produzidas a respeito do mundo do *trabalho*.

4) Para concluir a secção, e numa aproximação ao pensamento de Heidegger, debruçar-nos-emos sobre a problemática da *ansiedade fundamental* intimamente ligada à questão da morte que, em última instância, regula todas as nossas determinações actuaes e nos impele à acção propriamente dita, ou impede a sua concretização.

Com este percurso singelo, esperamos ser capazes de cumprir o propósito de visitar criticamente o dito e o pensado de Alfred Schutz, não só para compreender melhor as suas

propostas, e a importância das mesmas ao nível da Filosofia, mas também para ousar encontrar caminhos inexplorados nas significações que se escondem nas entrelinhas, os fundamentos ocultos que subjazem à própria necessidade de pensar estas temáticas, o que é também um dos fitos do pensamento racional.

I Secção

Intersubjectividade e Racionalidade

1 - O ponto de partida da fenomenologia social de Alfred Schutz

- Contextualização do termo *epoché*
- A necessidade de superação da atitude natural em Husserl
- A aceitação da mesma em Schutz e subsequente inflexão existencial

A admitirmos a existência de um aspecto comum a todos os sistemas de pensamento que a Humanidade já produziu até à data, esse aspecto será forçosamente: todos tiveram um princípio, um ponto de partida, uma raiz que, congregando ideias esparsas e percepções aparentemente sem sentido, deu origem à necessidade de uma reflexão ordenada.

No que a Alfred Schutz diz respeito, esse princípio não parece ser outro que não a Fenomenologia de Edmund Husserl.

Não obstante as influências recebidas de outros grandes nomes do pensamento filosófico em geral, dos quais destacamos Henri Bergson (sobretudo no que diz respeito às questões inerentes à temporalidade), Max Weber (com destaque para o nível metodológico das ciências sociais e das problemáticas ligadas à interpretação subjectiva da acção humana) e William James (ao nível da orientação pragmática face ao mundo e da distinção entre os vários sub-planos que constituem a realidade, os chamados *sub-universos* ou *províncias finitas de significado*, sendo este último conceito o mais usado por Schutz ao longo da sua obra), temos impreterivelmente que admitir que as suas principais perspectivas intelectuais são um fruto inegável duma leitura aturada dos pressupostos desenvolvidos pelo mestre alemão, cuja importância é hoje sobejamente reconhecida não só ao nível da Filosofia, mas também da história da cultura em geral.

No entanto, apesar do pensamento de Schutz depender em grande parte do facto de ter existido o pensamento husserliano, há uma distância intelectual marcante entre os dois, na maneira como resolveram debruçar-se sobre o mundo e estudar os seus sentidos e realizações, a começar desde logo por aquele que é em nosso entender, o conceito fundamental que rege ambas as posições. Falamos do conceito de *epoché* e da ligação do mesmo à ideia de *atitude natural*.

Desta feita, e para dar início à nossa exploração, começaremos por contextualizar historicamente este conceito fundamental, revisitando os seus sentidos principais, principalmente no que concerne à radicalidade da sua aplicação. Pretende-se com esta abordagem, estabelecer uma via propedêutica a partir da qual se desvelem lentamente os elementos para a constituição de uma visão fenomenológica aplicada ao mundo social.

1.1 – A epoché no seio da filosofia céptica

A primeira formulação do conceito de *epoché* pode ser encontrada no âmbito da filosofia grega pós-aristotélica, no seio da escola céptica, de onde destacaremos a via de Pirro de Élis.

O cepticismo pirrónico tinha como base fundamental o pressuposto gnoseológico de que o conhecimento humano era um conhecimento condicionado à partida por estruturas de índole convencional, como sejam hábitos e costumes.

De acordo com esta perspectiva, na Natureza não existia nada *que fosse por si mesmo* verdadeiro ou falso, justo ou injusto, bom ou mau; com efeito, estas categorias são princípios meramente humanos, indevidamente transpostos da nossa consciência para as coisas envolventes como forma de as reduzir a um esquema de inteligibilidade compreensível. Estes dados de teor valorativo não apresentam consistência ontológica, nunca penetram no substrato fundamental da realidade, aquilo que efectivamente determina uma coisa *a ser como é, da maneira como é*, e nunca podendo vir a ser de outra forma.

A conclusão lógica deste encadeamento é que é impossível ao homem enquanto indagador da natureza conhecer as suas determinações de forma efectiva pelo que, quem quiser obter a felicidade no acto do conhecimento, deve negar a validade de qualquer doutrina sobre os elementos do mundo exterior, de forma a atingir um estado de indiferença e imperturbabilidade interior – a ataraxia – que, no seio da doutrina céptica em geral, corresponde à ideia de suma felicidade. Esta negação é a *epoché*.

O critério que preside a esta suspensão do juízo é de cariz marcadamente voluntário e parece configurar em si mesmo uma epistemologia negativa, que pretende revelar as inconsistências teórico-práticas de qualquer doutrina a respeito do mundo.

Todavia, esta refutação não pode nunca ser inteiramente conseguida, uma vez que não é auto-reflexiva, não pode versar sobre si mesma. A única perspectiva acerca da realidade exterior que o cepticismo não pode de maneira nenhuma negar é a própria perspectiva céptica, quanto mais não seja ao nível do discurso mais elementar. Se alguém afirmar “eu sou céptico e desta forma nego a validade de qualquer juízo que possa ser proferido a respeito do mundo”, está a afirmar a validade da sua doutrina que, em boa medida, mais não é do que uma série interligada de juízos acerca do mundo e da maneira como o conhecemos e interpretamos, pelo que, em bom rigor ao defender a sua posição, está simultaneamente a negá-la, o que acaba por ser um paradoxo.

Esta impossibilidade natural levou a que, com o passar dos séculos, o cepticismo fosse perdendo importância ao mesmo tempo que o conceito de *epoché* era mitigado a fim de satisfazer outras pretensões de índole gnoseológica. Na Idade Moderna, e mais concretamente no sistema filosófico cartesiano, encontramos uma versão metodológica metamorfoseada do conceito inicial, apresentado sob a forma de dúvida metódica.

1.2 – A reconfiguração cartesiana

O objectivo filosófico de Descartes era substancialmente diferente do dos antigos cépticos: não pretendia fundamentar uma ética da felicidade segundo esquemas de passividade face ao mundo, mas construir um novo edifício de saber baseado numa recusa dos princípios de ordem escolástica. Como é do conhecimento geral, semelhante empreitada passaria, numa primeira fase, por uma purificação mental racionalizada.

Conforme as palavras do próprio autor, no primeiro dos seus *Princípios da Filosofia*:

*“Dado que nascemos crianças e que formulámos vários juízos acerca das coisas sensíveis, antes que tivéssemos o completo uso da nossa razão, somos desviados do conhecimento da verdade por muitos preconceitos; dos quais parece não podermos libertar-nos a não ser que, uma vez na vida, nos esforcemos por duvidar de todos aqueles em que encontremos a mínima suspeita de incerteza.”*¹

Este é o germen da dúvida metódica, a partir da qual se pretende substituir os conteúdos erróneos presentes na consciência por redes de pensamento apodíctico assentes nos critérios de clareza e da distinção. Só as ideias que se apresentassem à mente munidas desse revestimento poderiam ser tidas como seguras e indubitáveis, firmes alicerces para a edificação de uma gnoseologia verdadeira.

Contrariamente à doutrina céptica, aqui a *epoché* assume-se, não como uma conduta de vida a que nos devamos ater de forma contínua, mas como um procedimento de carácter temporário, um simples mecanismo conceptual que se deve restringir

¹ Descartes, René, *Princípios da Filosofia*, Editorial Presença, Lisboa, 1995, § 1, p. 51

“ (...) à contemplação da verdade. Pois, quanto ao uso da vida, não raro somos obrigados a abraçar o que é somente verosímil, dado que na maioria das vezes, passaria a ocasião das coisas que devem ser feitas, antes que pudéssemos resolver as nossas dúvidas; e, sendo dadas duas opiniões, é necessário escolher uma delas, ainda quando não pareça mais verosímil uma do que outra.”²

Devido ao seu carácter temporário, este procedimento racional é imediatamente posto de parte aquando do reconhecimento da impossibilidade de duvidarmos de nós mesmos enquanto seres dubitativos, o ponto onde se revela o *cogito* e a partir do qual se desenvolve toda a metafísica cartesiana, que culmina com o reconhecimento do papel de Deus como criador contínuo do mundo e das suas manifestações tal como as conhecemos.

Não obstante esta *nuance*, a verdade é que a noção de *epoché* no interior da filosofia cartesiana continua eivada de uma intenção de superação das fronteiras delineadas pelo senso-comum, na medida em que reconhece como meio legítimo de prossecução da verdade o afastamento progressivo da mente em relação aos dados dos sentidos, contrariando assim um dos pressupostos básicos da atitude natural do ser humano face ao mundo que o rodeia

1.3 – Edmund Husserl e o programa fenomenológico

Nos primórdios do Século XX, Edmund Husserl assumiu-se como um claro herdeiro da tradição cartesiana e procurou desenvolver os trâmites principais da sua visão filosófica através do seu programa fenomenológico.

O seu intuito mais profundo era em tudo similar ao do filósofo francês: obter um conhecimento apodíctico a partir do qual pudesse lançar as bases para a reconstrução do edifício do saber, mas enquanto Descartes construiu as suas reflexões a partir dum trânsito entre a imanência e a transcendência, Husserl nunca quis ir além da primeira via, substituindo o apelo da transcendência pela defesa duma subjectividade de carácter transcendental.

² *Ibid.*, § 3, p. 52

Reconstruir o edifício do saber implicava, no seu entender, fazer da Filosofia uma ciência de rigor, o que só era possível mediante a aplicação das estruturas organizativas das chamadas *ciências da natureza* ao domínio anteriormente considerado como pertença exclusiva das *ciências do espírito*. Desta articulação surgem as linhas directrizes de um novo método, o método fenomenológico, assente em mecanismos redutivos sucessivos, e no qual pontifica mais uma vez uma reconfiguração da noção céptica de *epoché*. Vejamos como:

No sentido husserliano, a *epoché* ou redução fenomenológica, consiste tão-somente na suspensão da afirmação da realidade que está implícita em todas as ciências naturais. Trata-se do oposto da “proto-crença” naturalista de que existe uma estabilidade imutável ao nível das manifestações da Natureza e de que essa estabilidade é a marca do seu carácter essencial.

Esta crença é igualmente a matriz configuradora que norteia as actividades do homem do senso comum – a atitude natural. Mergulhados nela, o mundo afigura-se-nos como óbvio, e as suas manifestações são captadas por nós de forma quase acrítica e o problema das origens gnoseológicas é de todo olvidado. Como o próprio autor escreveu na sua obra *A ideia da fenomenologia*:

*“Óbvio é para o pensamento natural, a possibilidade do conhecimento. O pensamento natural, que actua com uma fecundidade ilimitada, e progride, em ciências sempre novas, de descoberta em descoberta, não tem nenhum ensejo para lançar a questão da possibilidade do conhecimento em geral.”*³

Assim sendo, e em virtude da ingenuidade filosófica que lhe está adstrita, Husserl considera que a atitude natural revela-se pouco adequada para a obtenção de conhecimentos respeitantes aos verdadeiros índices de configuração do real: quem se deixa ficar por este nível explicativo, está-se a contentar com uma dimensão meramente pragmática do mundo, e a contribuir para a violentação da própria natureza, impedindo assim a revelação fenoménica.

A *epoché* surge por isso também como um mecanismo racional de superação deste horizonte. Mediante este procedimento, suspendemos a crença no ser dos objectos, colocamos entre parêntesis o mundo natural, para que seja a própria realidade a manifestar-se livremente às nossas estruturas internas de consciência. O sujeito passa de uma esfera de categorização discursiva activa para o domínio da síntese passiva das representações.

³ Husserl, Edmund, *A ideia da fenomenologia*, Edições 70, Lisboa, 2000, p.41

Saliente-se, no entanto, que esta mudança de atitude em relação ao carácter existensivo dos elementos do mundo que nos rodeia, não é, em bom rigor, uma negação de que há na verdade um *algo* exterior a nós. Reduzir o mundo não é considerá-lo como não existente, mas adoptar um ponto de vista diferente em relação ao seu carácter, enquadrando-o numa rede interna de significações: o mundo passa pois a ser entendido a partir do ponto de vista da consciência humana, numa transposição do ego empírico para o ego transcendental.

Um exemplo claro de que esta é realmente a linha de orientação que preside a esta noção da Fenomenologia Husserliana encontra-se espelhado na citação que se segue:

*“Compreendemos agora que pela ἐποχή universal quanto à existência ou inexistência do mundo, a Fenomenologia não nos fez, de facto, perder o mundo como objecto fenomenológico. Conservámo-lo enquanto cogitatum. E isso não só quanto às realidades particulares visadas e tais como são visadas, ou melhor, objectivadas em tais actos particulares da consciência. Porque a sua particularização é uma particularização no seio de um universo, universo cuja unidade nos aparece sempre, mesmo quando estamos dirigidos, na percepção, para o singular.”*⁴

Abre-se pois a partir daqui o caminho necessário à ênfase do carácter de intencionalidade da consciência, que se vai revelar fundamental nas questões da construção e da doação do sentido da realidade. Esta é a tese fundamental da Fenomenologia Husserliana e é precisamente por oposição a ela que Schutz vai configurar um ponto de partida alternativo que o levará a aproximar-se bastante das inflexões existenciais propostas por Merleau-Ponty e Heidegger, como veremos nos parágrafos que se seguem:

1.4 – Alfred Schutz e a *epoché* da atitude natural

Apesar do autor nunca ter negado explicitamente a importância do estudo fenomenológico segundo estes moldes, considerou que o plano estritamente *desinteressado* de recepção fenoménica proposto pela via de Husserl mais não era do que uma visão demasiado parcelar da realidade, pois que menosprezava a sua dimensão mais complexa e singular – o domínio do senso-comum.

⁴ Husserl, Edmund, *Meditações cartesianas*, Rés, Porto, 1987, § 15, p.52

Em função disto mesmo, ao invés de desencarnar o sujeito empírico, enraizou-o ainda mais nas suas origens heteróclitas e caóticas, mergulhando-o nas profundidades mais remotas da atitude natural onde se processam os níveis mais básicos de socialização e onde o ser humano adquire os traços fundamentais que o permitem entender-se a si próprio e aos demais como tal. As intersecções de pendor intersubjectivo são por isso o seu nível de eleição, um amplo horizonte de narrativas e interrogações, demasiadas vezes ignorado e escamoteado, sem que no entanto, a indiferença reinante tenha forças suficientes para o elidir de vez.

Nesta contextualização específica, Schutz vai salientar que a noção de *epoché*, entendida como veículo de transição da atitude natural da quotidianidade para a atitude racionalizada e formal que constitui o cerne da via fenomenológica husserliana não pode ser tomada como verdade apodíctica. Nega-se pois toda uma visão epistemológica tradicionalista de que o mundo do senso-comum é marcado por laivos de irracionalidade que é preciso ultrapassar, de forma a perceber os contornos da essencialidade universal dos objectos, muitas vezes designada segundo o título inflacionado de Verdade.

No entanto, não quer isto dizer que não haja lugar para a suspensão do juízo no interior da atitude natural e que a mesma não se dê regularmente ainda que segundo moldes diferentes e tendo em vista a consecução de objectivos diversos. Conforme as palavras do autor, enquanto mergulhado no *Lebenswelt*, o ser humano

“(...) não suspende a crença no mundo exterior e nos seus objectos (...) o que ele põe entre parêntesis é a dúvida de que o mundo e os seus objectos possam ser de outra maneira do que aquela que se lhe apresenta. Propomos chamar a esta epoché a epoché da atitude natural.”⁵

Assim se configura a primeira transição dum ideal fenomenológico que vai primeiro à consciência para nela descobrir a origem do sentido, para uma fenomenologia social, natural, onde o mundo é reconhecido de forma primordial e directa a partir do seu valor intrínseco.

Uma das consequências óbvias desta tomada de posição é uma clara reconfiguração da problemática da intersubjectividade, como veremos no ponto que se segue.

⁵ Schutz, Alfred, “On multiple realities” (doravante citado como **OMR**) in *Collected Papers I: The problem of social reality* (doravante citado como **CP I**), Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, p. 229

2 – A questão da intersubjectividade (nível teórico)

- Tratamento do problema nas *Cartesianische Meditationen* de Husserl
- As críticas de Alfred Schutz à análise fenomenológica

No pensamento do senso comum, a temática da intersubjectividade, longe de se constituir como um problema de contornos complexos e quase irresolúveis, aparece como um dado adquirido na estrutura do mundo. A crença na existência de outros alter-egos, com os quais podemos interagir é tão natural quanto a crença na existência do mundo, um facto objectivo sobre o qual o espectro da dúvida não parece possuir qualquer influência.

Uma vez que a análise sociológico-filosófica levada a cabo por Alfred Schutz tem como base os pressupostos da atitude natural, o autor vai defender que a temática da intersubjectividade só pode ser verdadeiramente compreendida se for analisada num enquadramento que se furte de forma necessária aos limites impostos por uma consciência reduzida.

Esse enquadramento só pode ser obtido por uma análise que tenha como ponto de partida o próprio o âmago do mundo do senso-comum, os recônditos mais profundos do *Lebenswelt*, que uma mente fechada em si nunca poderá vislumbrar nem ousar compreender de forma suficientemente abrangente.

Desta forma, e na esteira de muitos outros filósofos (como por exemplo Merleau-Ponty ou Sartre), Schutz assumiu-se como um crítico acérrimo da ‘solução’ que Husserl engendrou na quinta das suas *Cartesianische Meditationen*, tendo-lhe inclusivamente dedicado um artigo que se veio a tornar famoso nos anais fenomenológicos, sugestivamente intitulado “*O problema da intersubjectividade transcendental em Husserl*”.

Teremos ocasião de nos debruçarmos com algum pormenor sobre as principais conclusões defendidas por Schutz neste trabalho.

Porém, para que as críticas subsequentes se revelem inteligíveis e de fácil assimilação, revela-se imperioso, antes de mais, explanar de forma sucinta o encadeamento da argumentação husserliana e suas concretizações no interior da esfera transcendental, questões essas que ocuparão o sub-ponto seguinte.

2.1 – A Fenomenologia Husserliana e a temática da intersubjectividade

A temática da intersubjectividade revela-se problemática para Husserl em virtude da própria natureza do método redutivo em que baseou a sua fenomenologia. Através da execução sucessiva da redução fenomenológica, da redução eidética e da redução transcendental, o limiar do mundo como que se cindiu na pura captação fenoménica.

O reconhecimento do *ego cogito cogitatum* que constitui a consciência fez com que, mais do que nunca, a dimensão da interioridade humana fosse valorizada e no entanto, essa interioridade parece estar ameaçada pelo fantasma do solipsismo. Conforme as suas próprias palavras:

*“Quando o eu, o eu meditante, me reduzo pela ἐποχή fenomenológica ao meu ego transcendental absoluto, não me tornarei por isso mesmo solus ipse e não permanecerei como tal (...) ?”*⁶

Efectivamente assim parece, pois como pode a consciência dobrada sobre si mesma, recolhida numa concha transcendental, justificar de forma suficientemente crível a existência de outros princípios de subjectividade?

Ciente destas dificuldades, Husserl resolveu procurar a solução através de um aprofundamento introspectivo. Esta via assume um carácter de necessidade extrema, na medida em que é a única que não parece pôr em causa o ideal fenomenológico último de fundamentação interna do sentido da realidade.

Com este aprofundamento, Husserl pretende antes de mais, dar-se conta “ (...) do sentido de intencionalidade explícito e implícito, no qual, sobre o fundo do nosso eu transcendental, se afirma e se manifesta o alter ego”⁷, tendo por objectivo fundamental, encontrar a resposta para a seguinte pergunta existencial:

⁶ Husserl, Edmund, *Meditações cartesianas*, Rés, Porto, 1987, § 42, p.115

⁷ *Ibid.*, p.116

“ (...) como é que o meu ego, no interior do seu ser próprio, pode, de alguma maneira, constituir o outro justamente como lhe sendo estranho, quer dizer, conferir-lhe um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do eu próprio que o constitui [?]”⁸

2.1.1 – A necessidade de uma nova redução

Para que seja possível a equação da existência desse alter-ego (quer este seja um único sujeito ou a representação de uma comunidade...) para além do domínio constitutivo do nosso ego transcendental, é necessário delimitar previamente quais os modos de ser que efectivamente pertencem à nossa constituição enquanto doadores de sentidos por meio duma consciência intencional. Se esta delimitação não for feita de acordo com os princípios categoriais inerentes à subjectividade transcendental corremos o risco de confundir os fenómenos reveladores de exterioridade real com reflexos das nossas próprias manifestações, num processo contínuo de espelhamento que nada acrescenta à dimensão da consciência.

Como caminho a percorrer, o autor sugere uma nova *epoché* firmada no interior da esfera transcendental universal, que nos permita compreender todas as suas virtualidades intrínsecas. Trata-se de uma redução no interior da redução, tendo em vista o objectivo de descobrir a “esfera de pertença” dos nossos índices de subjectividade ou, dito nas suas próprias palavras, de revelar assim

“ (...) os conjuntos coerentes da intencionalidade – actual e potencial – nos quais o ego se constitui no seu ser próprio e constitui as unidades sintéticas, inseparáveis de si próprio, que é necessário, por consequência, atribuir ao ser próprio do ego.”⁹

Essa determinação faz-se por via negativa, pela supressão racionalizada dos elementos que, não obstante o facto de poderem ser referidos ao domínio da consciência e do ego transcendental são traços secundários, acidentais, resíduos da visão inicial do mundo que a Fenomenologia tenta superar:

⁸ *Ibid.*, § 44, p.121

⁹ *Ibid.*, p.119

*“Desta forma, abstraímos em primeiro lugar tudo o que confere aos animais e aos homens o seu carácter específico de seres vivos e, por assim dizer, de qualquer modo pessoais; em seguida, todas as determinações do mundo fenomenal que, pelo seu sentido, remetem para «outros», como para eus sujeitos (Ichsubjecte) e que por consequência, os pressupõem; como por exemplo, os predicados que exprimem valores de cultura. Dito de outra maneira, abstraímos de toda a espiritualidade estranha, enquanto que justamente esta torna possível o «sentido específico» deste «estranho» que é posto em questão. É necessário, da mesma forma, não perder de vista e eliminar por abstracção esta característica de pertencer à ambiência de cada um, própria de todos os objectos do mundo fenomenal e que os qualifica como existindo para cada um e acessível a cada um, como podendo, numa certa medida, ter importância ou permanecer indiferentes para a vida e as aspirações de cada um.”*¹⁰

2.1.2 – A consciência transcendental enquanto *mónada* e a noção de *leib*

Feita esta nova abstracção podemos então perguntar: o que é que resta no interior da nossa própria consciência? Husserl responde a esta questão com uma aproximação clara ao horizonte de inteligibilidade presente nos escritos de Leibniz – o que sobra é aquilo que é especificamente próprio do nosso ego entendido na sua acepção transcendental, ou seja a sua qualidade de *mónada*.

Como sabemos, Leibniz distinguiu as *mónadas* dotadas de percepção e de apetência, mas desprovidas de memória (como as plantas, por exemplo), das *mónadas* imbuídas de razão e de percepção, ou seja de consciência reflectida (que encontramos apenas nos seres humanos). A consequência lógica de tal distinção foi a constituição de uma metafísica extremamente antropomorfizada, já que se concluía que somente o homem, pela sua capacidade de captar e reflectir a harmonia do universo como um espelho vivo, poderia elevar-se à ideia do seu criador, fonte de toda a significação possível.

O sentido da palavra *mónada* na Fenomenologia de Husserl está, nas suas linhas gerais, mais ou menos de acordo com o horizonte de inteligibilidade da concepção de Leibniz acima enunciada, com a particularidade de todo o sentido da realidade ser circunscrito ao campo de acção da consciência, mesmo que seja o sentido de outros seres que devem conter em si características

¹⁰ *Ibid.* p.122

suficientemente próximas das nossas (para que as possamos perceber), mas ao mesmo tempo suficientemente diversas (para que não corramos o risco de estarmos a intuir meras cópias da nossa própria existência...).

Há algo de paradoxal e bastante complicado nesta ambição, pelo que Husserl tentou resolver as eventuais dificuldades inerentes mediante a aplicação de uma outra noção, a noção de *leib*.

A tradução mais frequente para esta palavra na nossa língua é *corpo orgânico*, como forma de salientar uma certa relação de complexidade e interdependência entre os vários elementos que constituem um sistema. Husserl usou o termo para o distinguir da palavra *körper* que, embora em alemão também se refira à corporeidade, parece remeter para uma dimensão mais estática, aplicável às estruturas dos outros animais e não tanto à rede de consciência do ser humano.

Poder-se-á então perguntar: qual a importância da noção de *leib* na problemática da explicitação do sentido do Outro? A única resposta possível é que nela está contida a verdadeira possibilidade (de acordo com a posição de Husserl que não é necessariamente a nossa...) da intencionalidade ser sinónimo de abertura a realidades de carácter externo.

Pela redução transcendental, Husserl concluiu a pertinência da suspensão do carácter existivo do eu empírico por correlação aos factos do mundo, o que conduziu a um certo desencarnar do sujeito. Acontece, porém, que a consciência que fenomenaliza a realidade de forma intencional não pode ser uma consciência sem qualquer outro suporte ontológico, sob pena de a Fenomenologia sucumbir ao peso de um idealismo puro.¹¹

2.1.3 – A importância da experiência de *acoplamento* e o reconhecimento da alteridade

Recuperar uma certa dimensão de corporeidade parece ser a única via de se evitar de forma real o solipsismo e isso só é possível se admitirmos como parte integrante do ser próprio do ego transcendental uma ligação na qual se conjuguem elementos de origem psíquica e traços de ordem física, através da qual a consciência possa ser activa em termos de significação e passiva em relação à captação fenoménica.

¹¹ Com efeito, uma Fenomenologia assim constituída não seria, em bom rigor, muito diferente da fórmula do *esse est percipit* de Berkeley, e a esfera imanente deixaria de fazer sentido.

Assim, segundo Husserl, dentro da nossa “esfera de presença” está necessariamente contida a significação de um “ (...) *eu psico-físico com corpo, alma e eu pessoal, integrado nesta natureza graças ao seu corpo.*”¹²

O problema óbvio decorrente desta afirmação é o seguinte: qual é o mecanismo subjacente a esta associação? Uma relação de causa-efeito concordante com os ideais de índole naturalista? Husserl nega de forma peremptória que seja esse o caso, já que isso implicaria uma cedência do campo da primordialidade da consciência e inviabilizaria a tentativa fenomenológica de superar os ditames da atitude natural.

Ao negar a via causalista, o autor recorre então a noção de *acoplamento*, noção essa que, no seu entender, supera os limites da mera analogia e revela vínculos de necessidade fenomenológica.

Constitui-se como uma modalidade de síntese passiva da consciência transcendental, uma experiência que, tem como característica fundamental:

“ (...) *facto de, no caso mais simples, dois conteúdos serem aí expressamente e intuitivamente dados na unidade de uma consciência e, por isso mesmo, como pura passividade (...) aparecem sempre, portanto, como formando um par.*”¹³

Em dois parágrafos, pode-se então proceder à síntese de toda a argumentação de Husserl.

A conclusão é esta: do mesmo modo que o nosso ego transcendental se manifesta através de uma teia dialéctica e consubstancial entre uma fisicalidade e um psiquismo, também quaisquer outros *egos* que existam se devem manifestar da mesma forma.

Desta forma, quando fenomenalizamos um outro corpo que é de certa forma, similar àquele que constitui elemento fundamental da nossa “esfera de pertença”, concluímos necessariamente que o mesmo está animado por estruturas de consciência transcendental semelhantes às nossas. Trata-se de uma experiência de tipo empático, uma *Einfühlung*, segundo as próprias palavras do autor. Porém, isto não implica reduzir o outro corpo a um mero epifenómeno do meu, cuja existência concreta depende da manutenção das minhas redes de consciência.

Por via da noção de *leib* que funciona como estrutura mediadora do acto de percepção fenoménica, parece garantir-se uma explicitação de uma alteridade real. O Outro, nunca é captado de forma directa, já que se assim fosse, haveria uma identificação necessária entre a consciência que

¹² Husserl, Edmund, *Meditações cartesianas*, Rés, Porto, 1987, § 44, p.125

¹³ *Ibid.* § 51, p.144

fenomenaliza e o índice corporal fenomenalizado, uma fusão de tipo bergsoniano que também conduziria a um desmembramento da Fenomenologia a partir das suas próprias manifestações.¹⁴

O recurso a esta estrutura é igualmente uma maneira hábil de permanecer no interior de uma rede imanente de sentido, o que não acontece, por exemplo na filosofia de Lévinas, quando se aponta o Rosto como marca do reconhecimento da existência de uma verdadeira dimensão de alteridade.¹⁵

Desta forma, como afirma Jean-François Lyotard, no interior das perspectivas fenomenológicas de Husserl:

*“A alteridade do outro distingue-se da transcendência simples da coisa pelo facto de o outro ser para si próprio um Eu e de a sua unidade não estar na minha percepção, mas nele próprio; por outras palavras, o outro é um Eu puro que de nada carece para existir, é uma existência absoluta e um ponto de partida radical para si mesmo, como eu o sou para mim.”*¹⁶

O carácter intencional da consciência não tem pois poder para criar a existência de um Outro Ego *ex nihilo*, mas tão-somente para reconhecer, por entre a representação fenoménica de uma ideia corporal que esse Outro Ego é efectivamente uma concretude estrutural com a qual eu me posso identificar. Husserl remata pois a primeira parte desta problemática com a seguinte afirmação:

*“É nesta acessibilidade indirecta, mas verdadeira, daquilo que é inacessível directamente e em si mesmo que se funda para nós a existência do outro.”*¹⁷

¹⁴ Husserl explicita este ponto muito bem quando no § 50 das *Meditações Cartesianas* escreve “(...) se o que pertence ao ser próprio de outrem me fosse acessível de uma maneira directa, seria apenas um momento do meu próprio ser, e, no fim de contas, eu próprio e ele próprio seríamos o mesmo.”, op cit, p.139.

¹⁵ Com efeito, para Lévinas a dimensão do Rosto é uma virtualidade que aponta para a transcendência de Deus, que, ao manifestar-se continuamente, se actualiza igualmente de forma real, sob a forma de mandamento ético essencial. A dimensão física que se possa atribuir ao Rosto é pois subsumida no esquema de intemporalidade que em última instância lhe confere significação e a consciência deixa de estar circunscrita a um mundo de fenómenos que se dão livremente para passar a albergar também um espaço de mistério, de inefabilidade, de sentidos diversos que escapam à linguagem e à possibilidade de descrição. (cf. por exemplo, *Ética e infinito*, secção VII – o Rosto)

¹⁶ Lyotard, Jean-François, *A Fenomenologia*, Edições 70, Lisboa, 1999, p.35

¹⁷ Husserl, Edmund, *Meditações cartesianas*, Rés, Porto, 1987, § 52, p.146

2.1.4 – A derivação duma comunidade transcendental

O reconhecimento da aparente inequivocidade da explicitação mediata do Outro por via da noção de *leib* leva a que Husserl considere que foi dado o primeiro passo para o reconhecimento da comunidade “ (...) *que se estabelece entre mim e o ego monádico do outro.*”¹⁸, na medida em que ao captar uma organicidade similar à nossa, a nossa consciência vai interagir com ela necessariamente ao nível das significações comuns produzidas. O leque desta ideia de comunidade alarga-se rapidamente se tomarmos em linha de conta que, na maioria das vezes, não temos apenas uma percepção de um único *corpo* exterior a nós mas sim de vários ao mesmo tempo, cada um com particularidades próprias, mas todos se dando às estruturas de representação que constituem a intimidade do ego transcendental.

Husserl clarifica o sentido desta transposição do singular para o plural na consciência da seguinte forma:

*“O meu ego, dado a mim próprio de uma maneira apodictica – único ser que posso pôr como existente de uma maneira absolutamente apodictica – só pode ser um ego que possui experiência do mundo se estiver em relação com outros ego, seus semelhantes, se for membro de uma sociedade de mónadas que lhe é dada de uma maneira orientada. A justificação consequente do mundo da experiência objectiva implica uma justificação consequente da existência de outras mónadas. Inversamente, só poderia imaginar uma pluralidade de mónadas como estando explicitamente ou implicitamente em comunicação, quer dizer, como sociedade que constitui nela um mundo objectivo e que se espacializa, se temporaliza, se realiza ela própria sob a forma de seres vivos e, em particular, de seres humanos.”*¹⁹

¹⁸ *Ibid.* § 55, p.153

¹⁹ *Ibid.* § 60, p.176

2.2 – A negação dos pressupostos husserlianos na visão de Alfred Schutz

No interior da perspectiva anteriormente apresentada, parece pois que o problema da intersubjectividade deixou de se constituir como um enigma.

Contudo, Schutz não partilha desta opinião: considerou que este cariz de suposta objectividade é insuficiente como modelo de explicação da temática, e que atermo-nos a ele traz consigo inúmeros problemas e contradições no interior da própria esfera fenomenológica, contradições essas que não parecem ser de todo resolúveis sem que

- a) se abdique da via redutiva;
- b) se questione a síntese passiva da consciência ao nível da captação dos fenómenos;
- c) se ponha em causa a “pureza” das nossas estruturas noéticas e (porque não dizê-lo?) a própria validade do conceito de ego transcendental.

Os focos essenciais da crítica de Schutz a este modelo podem ser divididos em três momentos distintos:

- o primeiro refere-se à divisão no interior da consciência entre a esfera do que é próprio do ego e a esfera do que não lhe é próprio, divisão essa que Husserl considera ser perfeitamente possível mediante a realização da nova *epoché* já bem no interior da esfera transcendental;

- o segundo versa directamente sobre a forma como o outro Eu é constituído ao nível da experiência de *acoplamento*, numa tentativa de determinar até que ponto a noção de *leib* tem força filosófica suficiente para justificar a existência exterior a mim de outro pólo de significação intersubjectiva;

- já o terceiro e último momento refere-se precisamente à questão da passagem da solidão filosófica inicial primeiramente preconizada pela redução fenomenológica para uma dimensão comunitária que se pretende objectiva e à problemática concernente aos níveis de comunicação passíveis de serem estabelecidos entre os membros pertencentes a essa mesma comunidade.

Para Schutz cada uma destas articulações de pensamento está eivada de raciocínios no mínimo problemáticos, capazes de suscitar inúmeras dúvidas a um espírito atento que procure nelas uma compreensão clara dos mecanismos de reconhecimento da existência de alter-egos.

Analisemos pois, de forma clara e sucinta, o encadeamento relacional que origina esta negação dos ideais husserlianos, tendo em vista a posterior delimitação dos planos internos que regem o mundo social.

2.2.1 – Sobre a determinação da “esfera própria do ego”

Começando pelo primeiro momento, podemos dizer, tal como Schutz, que

*“a determinação negativa da «esfera do que é próprio do ego» em termos do que não é «próprio» do ego envolve (...) grandes dificuldades”*²⁰:

A primeira dessas dificuldades prende-se com a identificação dessa esfera do que *não é própria do ego* para que seja possível encetar o esforço da abstracção.

É uma verdade gnoseológica indubitável, que só podemos abstrair a partir de algo de que temos conhecimento prévio, algo que podemos circunscrever segundo uma série de limites, limites esses que permitem o estabelecimento de focos de separação em relação a outras realidades, pois que de outra forma, tudo seria uno e indistinto. Assim sendo, levanta-se desde logo a questão de essas realidades acidentais estarem necessariamente circunscritas numa estrutura previamente dada à consciência intencional, já que assim não sendo, não se compreende como se poderia distinguir de forma tão clara os caracteres que são efectivamente pertença apodíctica do ego transcendental daqueles que não o são nem nunca o serão.

De igual modo, não se compreende esta aparente prioridade ontológica da negatividade em relação à positividade da consciência, patente na instância de reconhecer primeiramente aquilo que não cabe no campo transcendental. Não se deveria reconhecer esta esfera *a posteriori*, depois da delimitação explícita do campo da intencionalidade? Não se conhecendo profundamente a extensão do que constitui a transcendentalidade própria do ego, com que critério se afirma de forma peremptória o que não lhe pertence?

²⁰ Schutz, Alfred, “The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl” (doravante citado como **PIH**) in *Collected Papers III: studies in phenomenological philosophy* (doravante citado como **CP III**), Martinus Nijhoff, The Hague, 1966, p. 58

A este ponto de vista, acresce ainda, segundo Schutz, uma outra dificuldade: se efectivamente existem indicadores que pertencem à esfera do que não é próprio do ego, esses mesmos indicadores, são, em bom rigor, reflexos dum *nada fenomenológico*, momentos dum *não-eu*. Assim sendo, como aceitar que esse *não-eu* se possa manifestar no interior da própria consciência a menos que o mesmo seja efectivamente um dado essencial da sua constituição fenomenológica interna e não algo de positivamente estranho e exterior?

De acordo com este critério analítico, não parece pois possível resolver esta problemática sem fazer concessões no âmbito transcendental, ou seja, sem fazer com que o sujeito desinteressado revelado pela *epoché* volte a encontrar o mundo, através da (re)encarnação na esfera da empiricidade e dos ditames da atitude natural. Tal é a via apontada por Schutz.

2.2.2 – A questão do *acoplamento* e a captação do Outro

Passando agora ao segundo momento da crítica apresentada pelo nosso autor, cumpre-se chamar a atenção para o seguinte aspecto: na fenomenologia Husserliana, a chave para a compreensão da transposição de um núcleo de significação baseado num ego transcendental solipsista para uma estrutura de convergência de vários sujeitos cada um deles dotados de mecanismos de índole transcendental, é a noção de *acoplamento* ligada à ideia de *leib*.

Analisemos agora com mais pormenor o que se passa ao nível da experiência de *acoplamento*: quando dois conteúdos são dados à unidade da consciência fenomenológica como formando um par, estabelece-se de forma invariável, uma relação entre eles que se baseia nos moldes da *semelhança*; há sempre um elo de similitude que faz com a consciência, quando confrontada com um dos elementos dessa associação, se oriente de forma automática para o outro.²¹

Isto aplica-se de forma forçosa à questão da fenomenalização do corpo de outrem, entendido como *leib*. A este propósito, Schutz escreve:

²¹ Um exemplo claro e muito utilizado ao nível da Fenomenologia Husserliana é o da contemplação de um sólido geométrico com várias faces, como por exemplo um cubo. Quando a nossa consciência recebe em si mesma os dados fenoménicos de uma das faces do cubo, aquela que no campo perceptivo presente se encontra à *nossa frente*, associa de forma imediata esse dado perceptivo à existência de uma estrutura similar como seja a face traseira do cubo. Quando rodamos o cubo e a face outrora escondida se destaca no campo perceptivo relegando a exposta anteriormente para a obscuridade, o nexa fenomenológico de que um dos lados pressupõe o outro mantém-se, pelo que a nossa consciência é incapaz de conceber um dos pólos sem o outro.

*“É precisamente a similitude entre o corpo que me aparece e o meu corpo orgânico que faz com que seja possível a transferência aperceptiva de sentido de um para o outro.”*²²

Contudo, como é que verificamos de forma efectiva essa similitude para que a experiência se dê? Em termos reais, há claramente uma distinção entre a forma como percebemos o nosso próprio corpo e a forma como percebemos o corpo de outrem. Com efeito,

*“O corpo de outrem é percebido visualmente, mas o meu corpo não é por regra, percebido visualmente por mim, e mesmo que o seja, é-o sempre de forma parcial.”*²³

É inteiramente verdade que no horizonte fenomenológico husserliano, o meu corpo orgânico é-me sempre dado como órgão primordial de constituição de sentido.

Porém, não é menos verdade que está sempre presente a mim mediante o reconhecimento interno das suas

*“(...) fronteiras e através da experiência cinestésica do seu funcionamento. Apresenta-se precisamente de uma maneira que é o mais dissemelhante possível da percepção externa de um outro corpo animado (...)”*²⁴

Sendo o meu corpo percebido primeiramente a partir da sua interioridade não é possível aplicar este reconhecimento como categoria válida de percepção de um elemento externo.²⁵

Desta forma se compreende a recusa de Schutz em aceitar como válido o pressuposto de que por via de uma experiência de acoplamento se reconhece o sentido intersubjectivo de Outrem. No mesmo texto, o autor escreve:

“A assunção de Husserl de que uma apreensão analógica do corpo orgânico de Outrem é possível por via da sua similitude em relação ao meu próprio corpo orgânico contraria a descoberta fenomenológica de que o meu corpo orgânico se manifesta no meu campo perceptivo

²² Schutz, Alfred. **PIH** in *CP III*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966, p. 63

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Uma posição muito semelhante (se não mesmo idêntica...) é defendida por Ortega y Gasset na sua obra *El Hombre y la Gente*, sobretudo nos capítulos IV a VI.

*primordial de uma maneira que é fundamentalmente diferente daquela em que esse corpo alegadamente similar se manifesta nesse mesmo campo.”*²⁶

Regressando temporariamente à esteira de Husserl, é imperioso afirmar que o mestre alemão não se deixou ficar pelo mero domínio da apercepção corporal como mecanismo último de provar a existência de uma verdadeira intersubjectividade transcendental ao nível da sua fenomenologia, uma vez que se poderia dar o caso dos dados manifestados pela apercepção analógica não serem, em última análise, mais do que meras ilusões projectadas a partir da nossa própria consciência. Se assim fosse, teríamos uma visão marcadamente esquizofrénica (em sentido metafórico, pois claro) de nós mesmos como fundamento do sentido da realidade.

Husserl considerou pois a necessidade de se provar continuamente a validade da apercepção analógica de Outrem através de uma análise contínua de carácter comportamental, fazendo uso da noção de congruência (*Einstimmigkeit*). Sintetizando os argumentos do § 52 das *Meditationen*, Schutz escreve:

*“Para que a apresentação (...) não se revele ilusória, tem que ser verificada (...) em apresentações futuras que concordem sinteticamente. Desta feita, através de um comportamento congruente permanente (...) o corpo animado de outrem tem que manifestar-se continuamente como aquilo que é, nomeadamente como um corpo animado, em suma como um «Outro»”*²⁷

Esta derivação no interior do horizonte fenomenológico, longe de se revelar como uma via de resolução dos problemas apresentados anteriormente, traz consigo toda uma série de novas dificuldades, não só de facto, mas também de princípio, sobre as quais Schutz se debruçou e que iremos agora tentar resumir.

A primeira dessas dificuldades surge segundo a forma duma interrogação pertinente:

*“Como é que eu sei, quando reduzido à esfera primordial do que é «próprio» do meu ego, se – e que em proporção – o comportamento do corpo experienciado como o corpo vivo de Outrem é efectivamente congruente?”*²⁸

²⁶ Schutz, Alfred, **PIH** in *CP III*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966, p. 64

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p.65

Para almejarmos uma resposta favorável a esta questão, temos que clarificar o conceito de *comportamento*.

Comecemos por uma definição simples. Se definirmos *comportamento* como um conjunto de meros procedimentos de funcionamento somático, então, mediante o exercício contínuo de actos de fenomenalização, a nossa consciência poderia efectivamente captar esses núcleos organizacionais, estabelecer uma rede de sentido e facilmente determinar se os mecanismos de acção subsequentes concordavam ou não com os indicadores anteriormente percebidos, revelando assim a sua congruência.

Todavia, uma visão deste teor é claramente reducionista, e não corresponde à visão que Husserl defendeu. Para o autor, como aliás estamos em crer já ter demonstrado ao longo da exposição, *comportamento* refere-se não só a determinações de índole somática²⁹ mas também a indicadores de eventos de natureza psíquica, pelo que verificar se o comportamento de Outrem é ou não congruente é pois verificar se existe ou não um paralelismo entre as nossas estruturas de consciência.³⁰

O problema é que, ao reduzirmos a nossa consciência à esfera do que é *próprio do ego*, abstraímos de forma necessária todos os produtos mentais referentes a outras subjectividades, o que em última instância, leva a que, no interior deste plano, deixe de fazer qualquer sentido referirmo-nos a eventos de ordem psíquica relativos a Outros seres. Sem retirarmos o sujeito transcendental do pedestal onde Husserl o colocou, a fenomenologia mais uma vez volta a enredar-se nas suas próprias conclusões.

Para além do mais, na sequência do que foi dito, a própria

*“(...) ideia de congruência (...) já pressupõe que o comportamento dos Outros possa ser tipificado de acordo com padrões de normalidade - uma normalidade que, contudo, tem que ser baseada nos produtos e nos contextos funcionais de outras subjectividades - e que como tal, deveria ter sido posta entre parêntesis após a segunda epoché.”*³¹

²⁹ Tal era a posição do Behaviorismo de Watson, teoria da qual Husserl era um acérrimo crítico.

³⁰ A nosso ver, Husserl pretende pois, desta maneira, provar algo que já toma como certo aquando da explicitação da noção de *leib* - as estruturas de consciência de Outrem - o que faz com que a sua argumentação neste ponto seja, no mínimo, falaciosa.

³¹ Schutz, Alfred, **PIH** in *CP III*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966, p. 66

Mais uma vez, segundo Schutz, estamos perante um raciocínio que demonstra a própria inconsistência interna da noção de subjectividade transcendental, e cuja aceitação apenas nos poderá conduzir a redes cada vez mais complexas de falácias.

2.2.3 – A ilusão duma comunidade monádica ao nível da subjectividade transcendental

O terceiro e último momento da crítica de Schutz prende-se com a possibilidade ou não da constituição de uma comunidade monádica no interior da esfera transcendental, o corolário lógico da tentativa (fracassada, no entender do autor que estamos a analisar...) de resolver a problemática da intersubjectividade.

Para Schutz, e na sequência do que foi dito anteriormente, a via da apresentação de pendor analógico proposta por Husserl não permite que se entenda o Outro percebido como sendo igualmente uma mónada. O primeiro nível de comunidade descrito por Husserl (a comunidade natural entre o meu corpo e o corpo de Outro), não pode ser alcançado sem que o sentido do corpo e da sua acção esteja já pré-definido, o que é inviável dentro do esquema redutivo.

Na impossibilidade da manutenção deste nível de relacionamento, a própria possibilidade de comunicação entre um ego e um alter-ego é posta em causa. A única coisa que se pode ter como certa é o sentido do mundo constituído *para mim e para mim somente* e nunca para um Outro exterior já que as minhas percepções do seu corpo não me permitem fazer a transposição para a esfera transcendental.

Desta feita, a conclusão de Schutz é que nas *Cartesianische Meditationen*, Husserl não conseguiu efectivamente abandonar o campo solipsista da reflexão a que a adopção da *epoché* o conduziu.

Concordamos em pleno com esta posição. A nosso ver, a descrição fenomenológica husserliana na obra apresentada leva a um fechamento da consciência numa espécie de casulo hermético, ou, para usar a metáfora platónica, faz com que a mesma acabe por se agrilhoar numa caverna da qual jamais conseguirá sair.

Por mais artificios metodológicos que se usem, ela parece pois estar condenada a vislumbrar apenas sombras de outros seres e não os próprios seres em si na sua riqueza sociológica,

mergulhados na vida, num mundo onde as acções e reacções são constantes, e cada momento transporta consigo um horizonte aberto e interactivo que é preciso descobrir.

Essa descoberta só pode ser feita a partir do seu interior dinâmico e não tendo por base o estatismo da consciência transcendental.

Com esta ideia em mente, estão pois reunidas as condições para efectuarmos a transição necessária do nível teórico para o nível prático na clarificação da problemática da intersubjectividade, transição essa que ocupará o ponto seguinte desta dissertação.

3 – A questão da intersubjectividade (nível prático)

- As dimensões do mundo social
- Relações de anonimato e familiaridade
- Redes internas de tipificações

Uma vez que no interior da atitude natural, o mundo é tomado como garantido à partida, não como realidade privada e solipsista, mas como reflexo vivificante de contínuas trocas experienciais, a sua riqueza não é passível de ser apreendida segundo hermenêuticas unidimensionais. Querer compreendê-lo em pleno implica uma análise exaustiva de índole racional sobre o núcleo de relações que se podem estabelecer entre um ego individual e a pluralidade quase infinita de outros egos gravitam em seu redor. Dito por outras palavras, só mediante uma análise clara de como se processam os vários níveis de intersubjectividade é que se pode configurar o sentido de uma fenomenologia do mundo social.

Esta análise é o propósito fundamental desta inflexão por trilhos de pensamento que nos aproximarão do limiar sociológico. Fazendo nossas as palavras de Schutz, podemos afirmar que o nosso objectivo fundamental nas páginas que se seguem será

“(...) descrever a origem das diferentes estruturas da realidade social bem como revelar os princípios subjacentes à sua unidade e coerência.”³²

Assim sendo, e seguindo uma linha propedêutica, importa primeiro distinguir essas estruturas que, no fundo, mais não são do que as diferentes maneiras como os *Outros* se apresentam a nós.

O mundo social contém primeiramente um domínio caracterizado por relações de proximidade e familiaridade. Dentre a panóplia de alter-egos que coexistem no mundo social há uns mais próximos de nós, na medida em que partilham o mesmo segmento espacial e temporal. Seres desta natureza recebem, na terminologia de Schutz, o epíteto de *Consociados*.

³² Schutz, Alfred. “The dimensions of the social-world” (doravante citado como **DSW**) in *Collected Papers II: studies in social theory* (doravante citado como **CP II**), Martinus Nijhoff, The Hague, 1964, p. 20

Porém, poucos são efectivamente os seres que partilham o seu presente connosco quando comparados com todos os outros que, não obstante o facto de sabermos que existem *algures no mundo*, não estão acessíveis à nossa experiência directa.

A este tipo de alter-egos, que não se apresentam *em pessoa* diante de nós para que nos possamos relacionar de forma mais íntima, Schutz dá o nome de *Contemporâneos*. Em termos temporais, a sua existência é co-simultânea à nossa, nem sempre acontecendo o mesmo no que se refere à dimensão espacial.

Estas duas regiões de intersubjectividade, embora sejam as mais elaboradas e como tal as mais passíveis de serem objectivadas, não são no entanto, as únicas. Conforme nos diz o próprio autor:

*“Para além desta região de Outros com quem eu coexisto no tempo e que podem vir a partilhar comigo um sector espacial e temporal comum, isto é, para além do mundo dos contemporâneos e dos consociados com as suas modificações internas de proximidade e clareza, existem regiões da realidade social que não são nem actual nem potencialmente acessíveis à minha experiência. Existe o mundo dos meus predecessores, isto é, um mundo de Outros de quem eu posso ter conhecimento e cujas acções podem influenciar a minha vida, mas sobre o qual não posso agir de maneira nenhuma. Existe o mundo dos meus sucessores, isto é, um mundo de Outros de quem posso ter apenas um conhecimento vago e inadequado, mas sobre os quais posso exercer alguma influência através das minhas acções.”*³³

Destas breves considerações iniciais, pudemos desde já captar um vislumbre da complexidade inerente aos vários níveis que constituem a realidade social. Tentaremos agora escarpelizar ao máximo esses vários domínios para em seguida os integrarmos num esquema de correlação com o próprio *Lebenswelt*.

³³ Schutz, Alfred, *DSW in CP II*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964, pp. 22-23

3.1 – As relações entre Consociados

No interior da miríade de relações intersubjectivas que se podem estabelecer no mundo social, jogam-se sempre conceitos como os familiaridade e anonimato, imediatidade e mediatidade, sob a égide de redes mais ou menos complexas de tipificações. As realidades sociais que nos afectam mais directamente são aquelas que se caracterizam por uma proximidade espacial vincada e uma simultaneidade temporal inegável.

O exemplo mais notório da articulação destes dois pressupostos manifesta-se no mundo dos Consociados (*Umwelt*), pautado pelas relações que se objectualizam num *face-a-face* dinâmico. É o próprio Schutz que nos diz que a “(...) *immediatidade temporal e espacial é uma característica essencial da relação face-a-face.*”³⁴.

Tomando esta consideração como ponto de partida, importa pois tentar responder a duas questões fundamentais:

- 1) como é que uma situação face-a-face se constitui no decurso da vida quotidiana?;
- 2) Uma vez constituída uma tal relação, quais as influências da mesma em termos vivenciais?

Ambas as perguntas acarretam consigo uma certa dose de complexidade, decorrente da própria natureza da orgânica social. Tentemos pois encontrar respostas satisfatórias.

3.1.1 – A experiência da “Orientação-ao-Tu” e suas modalidades

Um nível básico de resposta à primeira pergunta encontra-se firmado no conceito de “Orientação-ao-Tu”³⁵, conceito esse que é de capital importância para Schutz. Em linhas gerais, refere-se à tomada de atenção de um ser humano a outro ser humano seu semelhante, constituindo-se assim como a forma geral pela qual esse ser percebido é experienciado *em pessoa*.

³⁴ *Ibid.*, p. 23

³⁵ Trata-se da tradução mais aproximada que conseguimos obter a partir do termo alemão *Du-Einstellung* cunhado pelo próprio Schutz a partir da junção do pronome pessoal *Du* (Tu) e o substantivo *Einstellung* (Orientação ou Instalação). Nos textos de língua inglesa, o equivalente linguístico utilizado é *Thou-Orientation*.

Esta orientação não decorre de um julgamento por analogia, através do qual as nossas próprias características são transferidas para o Outro, num processo de mero espelhamento representacional. À semelhança da ideia de *acoplamento* na fenomenologia husserliana, esta tomada de atenção ou reconhecimento implícito constitui-se como uma experiência pré-predicativa assente no próprio dinamismo da consciência.

Segundo Schutz, a experiência da “Orientação-ao-Tu” funciona como uma indicação fenoménica, na medida em que *aponta* para a existência de outro(s) ser(es) humano(s) diante de nós, permitindo-nos a sua presentificação, mas não pressupõe que conheçamos as suas características particulares. Enquanto conceito meramente formal refere-se ao acto puro de experienciação de um Outro vivo e consciente como nós, mas tal pureza só é mesmo possível num plano teórico, até porque o mundo das relações sociais é, metaforicamente falando, algo de muito semelhante a um enorme e furioso rio heraclítico, sempre sujeito ao fluxo da mudança, a ponto de por vezes se tornar irreconhecível.

A cada momento que passa, somos confrontados com situações diversos onde pontuam sujeitos diferentes de nós com os quais temos que interagir. Como é óbvio, estas mudanças contextuais vão influir necessariamente na própria natureza da “Orientação-ao-Tu”, em termos de concretude e especificidade.

No interior desta complexidade intrínseca, a experiência da “Orientação-ao-Tu” pode assumir duas formas principais: pode ser *unilateral*, se um indivíduo atentar noutro mas este ignorar a sua presença, ou *recíproca* se ambos os interlocutores reconhecerem em simultâneo a existência um do outro.

Esta última situação é, segundo as palavras de Peter Berger e Thomas Luckmann, o “(...) *caso prototípico da interacção social*”³⁶, a partir da qual todas as outras possibilidades derivam, e que têm consequências particulares para os indivíduos envolvidos.

3.1.2 – O estabelecimento de um fluxo experiencial comum

Uma tomada de atenção em simultaneidade implica pois o reconhecimento constante da expressividade própria de cada um dos intervenientes, sendo que para tal a dimensão corpórea

³⁶ Berger, Peter L. e Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality*, Garden City, New York: Doubleday Anchor, 1967, p. 43

assume um papel fundamental, enquanto veículo de transmissão de significações de carácter social.³⁷

Ao mesmo tempo, as vidas conscientes dos indivíduos envolvidos como que se interpenetram, conforme nos mostra o autor:

*“Num encontro [social], a vida consciente do Outro torna-se acessível a mim através de uma abundância de sintomas. Uma vez que ele se manifesta corporeamente diante de mim, posso apreender os processos da sua consciência não apenas a partir daquilo que ele partilha de forma deliberada comigo, mas também através da observação e interpretação dos seus movimentos, da sua expressão facial, dos seus gestos, do ritmo e entoação do seu discurso, etc. Cada fase do meu tempo interior é coordenada com uma fase da vida consciente do Outro.”*³⁸

Estamos por isso perante uma forma de reconhecimento que é simultaneamente imediata (pois que o Outro está *em presença* efectiva diante de mim) e mediata, na medida em que o horizonte espacial que separa o meu corpo do corpo de Outrem não é nunca superado.³⁹ Em bom rigor, continuamos separados, embora as nossas vidas se tenham tocado e tenham dado assim origem a uma *relação* (Beziehung) de partilha dos nossos fluxos experienciais, criando assim uma experiência comum, *a nossa experiência*.

O exemplo mais comumente utilizado por Schutz do estabelecimento de um fluxo experiencial comum em termos sociais é o seguinte: suponhamos que eu e um amigo estamos a conversar e subitamente um pássaro passa a voar entre nós. Quer eu quer ele atentamos no pássaro e na série de movimentos executados pelo animal para se manter a voar. As minhas observações do pássaro vão-se constituir como experiências da minha consciência do mesmo modo que as observações efectuadas pelo meu amigo se vão constituir como experiências da sua própria consciência.

³⁷ Repare-se como a argumentação, embora semelhante à utilizada por Husserl, ganha um sentido completamente diferente a partir do momento em que a nossa percepção do mundo deixa de estar presa às manifestações captadas por uma consciência reduzida a si própria.

³⁸ Schutz, Alfred e Luckmann, Thomas, *The structures of the life-world, vol.1* (doravante citado como *SLW*), Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1973, p. 66

³⁹ Para além deste ponto, podemos falar duma certa mediatidade na medida em, que aquilo que quer um quer outro elemento revela é sempre apenas uma parte da sua integralidade, uma projecção satisfatória para as necessidades daquele envolvimento particular. Trata-se de um mecanismo de salvaguarda da identidade pessoal usado por todas as pessoas ao longo das suas vidas, e uma clara aposta na manutenção da heterogeneidade própria de uma espécie dotada da capacidade de pensar e de agir.

Em bom rigor, eu não posso afirmar que as minhas experiências de consciência serão forçosamente idênticas às do meu amigo, uma vez que tal pressupunha que eu tivesse um acesso directo às suas estruturas internas, o que é de todo impossível. Seja como for, sei no entanto que as nossas experiências foram *simultâneas* pelo que posso afirmar sem qualquer margem para dúvidas que eu e ele *vimos* um pássaro a voar - a individualidade vivencial característica de cada um, foi por momentos substituída por uma participação activa de mim mesmo na vida de outrem e vice-versa, gerando-se assim uma *comunidade*, um fluxo experiencial comum.

As experiências concernentes ao meu ego reflectiram-se nas manifestações do meu companheiro, tendo o mesmo acontecido com as experiências dele.

Desta forma, gerou-se assim uma espécie de compromisso entre os parceiros, que conduz a uma constante (re)actualização dos nossos conhecimentos, dos nossos esquemas intrínsecos de acção, em suma, das nossas vidas. A este compromisso relacional Schutz dá o nome de “Relação-com-um-Tu”⁴⁰.

O estabelecimento duma relação deste tipo nunca será possível sem a existência de um sistema de signos partilhado pelos intervenientes, um mecanismo de linguagem. O grande ênfase de Schutz nas suas análises prende-se com a linguagem enquanto *fala*.⁴¹ Peter Berger e Thomas Luckmann ilustram bastante bem esta posição de Schutz, na citação que se segue:

*“Numa situação face-a-face (...) a produção contínua de signos vocais durante uma conversa (...) pode ser sensivelmente sincronizada com as intuições subjectivas dos elementos que nela participam. Eu falo enquanto penso; o mesmo faz o meu parceiro social. Ambos ouvimos o que cada um diz, virtualmente no mesmo instante, o que torna possível um acesso contínuo, recíproco e sincronizado às nossas subjectividades, uma proximidade intersubjectiva (...) que nenhum outro sistema de signos pode duplicar.”*⁴²

⁴⁰ Mais uma tradução o mais aproximada possível a um conceito original de Schutz - *Du-Beziehung* – traduzido frequentemente nos textos de língua inglesa por *We-Relation*, numa tentativa de enfoque da comunidade primária que se estabelece entre o Eu e o Outro. No nosso caso, optámos por manter o pronome pessoal original por uma questão de coerência em relação às afirmações anteriores.

⁴¹ À semelhança de muitos outros autores, Schutz considera que a linguagem enquanto escrita se constitui como um sistema de signos de segundo grau muito mais anónimo em relação às expressões de índole vocal. Embora compreendamos a posição do autor, não concordamos com ela uma vez que, no nosso entender, as marcas da pessoalidade de cada um não se perdem na escrita, mas antes se revelam nas suas maiores potencialidades, mediante o exercício mais apurado do crivo racional.

⁴² Berger, Peter L. e Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality*, Garden City, New York: Doubleday Anchor, 1967, p. 52

3.1.3 – O Outro como *mais vivo* e a despersonalização reflexiva

Schutz considera que, enquanto estamos envolvidos no interior de uma relação deste teor, o Outro, qualquer que ele seja, tende a aparecer-nos com uma densidade ontológica diferente, que o parece tornar mais real aos nossos olhos do que as categorias que constituem o cerne do nosso ser. Nesses momentos, conhecemos mais dele do que de nós próprios, uma vez que toda a nossa atenção está concentrada no reconhecimento e interpretação dos sinais da sua vida consciente, e não nas nossas vivências. O recurvamento de nós sobre nós mesmos, ou seja, a auto-consciência só é possível por via reflexiva, em *modo preterito*, ao passo que o conhecimento do outro se faz no *presente vivo* estabelecido pela própria relação social.

Desta feita, segundo o nosso autor, o Outro, enquanto alter-ego, apresenta-se então a nós, como se estivesse *mais vivo*. Há como que um espelhamento inverso nesta situação. Não é o nosso ser que serve de referência para o aparecimento da outra entidade, mas precisamente o oposto, uma vez que as características que captamos do Outro ganham como que o estatuto de modelos em relação à nossa existência particular.⁴³

Quando essa ligação é quebrada, quando o fluxo comum das *nossas* experiências volta a dar lugar aos fluxos pertencentes a duas entidades perfeitamente distintas, voltamos novamente a perceber de forma mais clara aquilo que realmente pertence às estruturas básicas da nossa personalidade, o que faz com que, o Outro se vá afastando de nós de forma progressiva e acabe por ser *despersonalizado*.

Afirmar isto não é dizer que a *pessoalidade* do Outro, a dimensão intrínseca que o torna um ser humano similar a nós, passível de ser apreendido por uma “Orientação-ao-Tu”, esteja de algum modo dependente da relação social propriamente dita. Tal seria uma rotunda contradição com a própria defesa da atitude natural, na qual está consagrada a independência dos vários sujeitos cognoscitivos.

Deve-se entender o termo *despersonalização* de forma hábil, enquanto uma consequência meramente relacional, resultante de um desvio da nossa atenção em relação ao Outro. Esta *despersonalização* manifesta-se de forma bastante clara no acto da separação propriamente dita (em

⁴³ Entenda-se esta afirmação num sentido eminentemente metafórico, e/ou alegórico. Schutz não aceita a existência de uma negação real da identidade no interior da relação face-a-face. O nosso ego não se perde totalmente no ego do Outro, do mesmo modo que o ego do Outro não se perde no nosso; ambos ficam como que suspensos, em segundo plano, perante o maravilhamento que ocorre no reconhecimento da alteridade e que permite que as experiências de cada um ganhem um novo significado numa toada comunitária.

que cada um dos participantes fica *entregue* às experiências da sua própria vida), mas igualmente aquando do acto reflexivo sobre as nossas vivências comuns, conforme pode ser constatado na seguinte passagem de Alfred Schutz:

*“Quanto mais estou envolvido na reflexão sobre a experiência vivida em comum, menos directamente a vivo e mais remoto se torna o ser humano concreto (...) com quem me relacionei. O Consociado que experiencio de forma directa enquanto estou envolvido na nossa experiência comum torna-se um mero objecto do meu pensamento a partir do momento em que começo a reflectir sobre nós.”*⁴⁴

3.1.4 – A existência de vários graus de relacionamento

Do que foi dito anteriormente, podemos concluir o seguinte: todas as relações entre Consociados implicam uma troca experiencial, uma espécie de *fusão* intelectual temporária entre dois (ou mais...) seres. Contudo, isso não quer dizer que exista apenas um modelo geral que as explique, e que o seu alcance possa ser reduzido a um conjunto extremamente limitado de variáveis num sistema em que a previsão comportamental é desde logo um dado adquirido. Se algo de concreto se pode afirmar a respeito das relações sociais é que elas são tão diversificadas quanto imprevisíveis.

Com efeito, neste horizonte de sentido, há toda uma série de condicionantes que afectam, directa ou indirectamente, a forma como as relações se estabelecem, como se desenvolvem e como terminam. Enquanto seres dotados de estruturas cognitivas reorganizáveis e com potencialidades evolutivas inimagináveis, a verdade é que não experienciamos todos os indivíduos do mundo social da mesma maneira. Não damos a todos o mesmo grau de atenção, nem nos orientamos para eles sempre segundo grelhas imutáveis de objectivos e intenções.

As relações concretas

“ (...) exibem muitas diferenças entre si. O parceiro, por exemplo, pode ser experienciado com diferentes graus de imediatidade, (...) intensidade ou (...) intimidade. Ele pode ser

⁴⁴ Schutz, Alfred, **DSW** in *CP II*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964, p.27

*experienciado de diversos pontos de vista. Pode ocupar o centro da atenção ou aparecer na sua periferia...*⁴⁵

A este propósito, Schutz é bastante claro com o exemplo que se segue, repetido em muitos dos seus escritos:

*“Quer uma relação sexual quer uma conversa casual são instâncias duma relação na qual os intervenientes estão face-a-face. Contudo que diferença nos graus que caracterizam as experiências destas relações!”*⁴⁶

Com efeito, na primeira situação, a *fusão* que se estabelece é pautada por uma maior dose de intimidade, uma abertura mais profunda do campo vivencial. Trata-se de uma relação manifestamente intensa que pressupõe uma certa dose de cumplicidade e na qual, na maioria das vezes, a nossa exposição em relação ao Outro é quase total, deixando-nos como que completamente à sua mercê.⁴⁷

No segundo caso, e não obstante a proximidade, o distanciamento tende a ser maior. Para manter uma conversa de circunstância, não é preciso entrar em grandes pormenores acerca da nossa existência concreta, não é preciso jogar com muitos elementos da nossa vida consciente (a menos que efectivamente assim o desejemos...), pois que podemos viver a situação mediante o cumprimento de certos rituais básicos de socialização, frequentemente executados de forma automática de tão enraizados que estão na nossas disposições intrínsecas de acção.

Falamos é claro, de mecanismos de ordem tipificante. Eles estão sempre presentes nas relações entre Consociados embora sejam frequentemente mitigados pela familiaridade decorrente da situação social ser uma situação de *face-a-face*.

Estas diferenças específicas ao nível das situações sociais concretas nas quais somos parte activa durante a nossa vida também se manifestam no horizonte mais alargado da Contemporaneidade, um espaço de intersecções relacionais marcado por regras muito próprias e estruturas internas de valor inegável, nem sempre reconhecidas de forma evidente pelo homem do senso-comum. Com efeito, neste horizonte, a adopção de procedimentos tipificantes a respeito de

⁴⁵ Schutz, Alfred, *The Phenomenology of the Social World* (doravante citado como *PSW*), Northwestern University Press, Evanston, Illinois, p. 168

⁴⁶ Schutz, Alfred, *DSW in CP II*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964, p. 29

⁴⁷ Mais uma vez, entenda-se esta afirmação dum ponto de vista metafórico.

questões comportamentais é mais frequente, e na maioria dos casos, muito mais generalista, pelo que, no seu âmbito, é perfeitamente possível não atentarmos no Outro pelo que ele *é*, mas pelo que ele *faz*, pelo papel que desempenha, e pelas consequências dessa acção no influxo da nossa vida, em termos de realização ou não dos objectivos que a norteiam, como aliás veremos no sub-ponto seguinte.

3.2 – O mundo dos Contemporâneos como uma estrutura de tipificações

Anteriormente, aquando da primeira explicitação das várias dimensões do mundo social, afirmámos que devemos entender por Contemporâneos aqueles seres que coexistem connosco ao nível da temporalidade, isto é seres que vivem no Presente, embora não o façam necessariamente em termos espaciais.

Em seguida, no âmbito das reflexões produzidas a respeito do sub-ponto anterior, adiantámos a questão da *despersonalização* do Outro quando a relação face-a-face é interrompida e os Consociados se afastam, deixando de partilhar um fluxo experiencial comum.

Estamos em crer que da combinação destas duas ideias resulta a chave essencial para perceber as distinções fundamentais entre o plano dos Consociados e a dimensão dos Contemporâneos bem como a via para a compreensão clara e inequívoca de que o mundo da Contemporaneidade é, em bom rigor, uma estrutura orgânica assente em múltiplas camadas de tipificações.

Contudo, para que as conclusões não saiam desde já precipitadas, é necessário primeiramente analisar os mecanismos subjacentes à transição de uma esfera para a outra, para depois introduzir a questão da peculiaridade das relações sociais entre *Contemporâneos*. Só mediante esta sequência discursiva, poderemos lograr obter um conjunto de ideias suficientemente críveis para justificar de forma plena as nossas mais profundas convicções a este respeito.

3.2.1 – A transição de uma experiência social directa para uma experiência indirecta

Segundo Schutz, na rotina da quotidianidade, o problema que subjaz à transição de uma situação face-a-face para o mundo dos Contemporâneos é algo que não se coloca, na medida em que, quer a nossa conduta quer a conduta dos Outros com os quais interagimos, tende a ser integrada

“(...) numa matriz de significado que transcende o Aqui e o Agora da experiência presente. Deste modo, o atributo de imediatidade ou mediatidade torna-se irrelevante para nós. A razão mais profunda para esta circunstância reside no facto de que os traços constitutivos de uma experiência face-a-face com um Consociado permanecem [na nossa consciência] mesmo depois de o deixarmos de o ver em pessoa. A experiência directa actual torna-se numa experiência directa passada.”⁴⁸

Com efeito, se em nós fica sempre um resíduo relacional que pode ser (re)activado *a posteriori*, então, de acordo com a lógica intrínseca do senso comum, parece não haver nenhuma razão plausível para que

“(...) um Consociado que foi nosso parceiro numa relação social concreta, com o qual nós interagimos, que amámos ou odiámos, se deva tornar em algo ‘diferente’ só porque está ausente, de momento.”⁴⁹

No entanto, o facto de não nos apercebermos de nenhuma modificação estrutural significativa sempre que uma relação entre Consociados finda, e os intervenientes se afastam, não implica que esta impressão superficial seja efectivamente correcta e que nos devamos ater a ela sem mais questionação. Em bom rigor, uma descrição cuidada dos processos envolvidos no acto da separação mostra-nos precisamente uma realidade contrária àquela que é primeiramente invocada como verdadeira.

Para compreendermos melhor a argumentação de Schutz, recordemos pois os aspectos principais que caracterizam uma situação face-a-face: no seu interior, o Consociado apresentava-se-

⁴⁸ Schutz, Alfred, **DSW** in *CP II*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964, p.38

⁴⁹ *Ibid.*

nos *em pessoa*, com um máximo de sintomas a partir dos quais podíamos apreender a sua vida consciente.

*“Na comunidade do espaço e do tempo, estávamos sintonizados um com o outro; o seu Ego reflectia o meu; as suas experiências e as minhas experiências formavam um fluxo comum, a nossa experiência; nós envelhecemos juntos. Porém, assim que o Consociado parte, a minha experiência dele sofre uma transformação. Eu sei que ele está num Aqui e num Agora que lhe são exclusivos e sei que o seu Agora é contemporâneo com o meu, mas já não participo nele, nem partilho o seu espaço. Sei que ele envelheceu desde que me deixou, e que, (...) estritamente falando, ele mudou com cada experiência adicional, com cada nova situação.”*⁵⁰

Não obstante isto mesmo, na vida quotidiana não costumamos tomar estes dados em consideração. Agarramo-nos constantemente a uma imagem familiar do(s) Outro(s), aquela que permanece de forma residual em nós e vivemos a nossa vida presos a essa ilusão de invariância, como se efectivamente o(s) Outro(s) não tivesse(m) a sua vida e o seu horizonte experiencial único do mesmo modo que nós temos o nosso.

Até recebermos novas informações, o segmento do nosso conjunto de conhecimento que se refere ao(s) Outro(s) como que permanece imutável, estagnado. É perfeitamente possível que venha a ser actualizado no futuro, seja por via de uma nova experiência directa (um novo fluxo experiencial comum resultante da constituição de uma outra situação face-a-face) ou através de alguma informação transmitida por terceiros (um outro amigo, um familiar, alguém que também tenha encetado relações sociais das quais resultaram uma alteração na sua maneira de encarar a realidade quotidiana.

Enquanto tal não acontece, em nós fica apenas um fantasma, uma imagem, um reflexo duma simbiose que se diluiu no mundo dos Contemporâneos (*Mitwelt*), ou em bom rigor filosófico, *um esquema de tipificação*.

Na nossa mente constitui-se não a imagem duma pessoa em si mesma mas aquilo a que Schutz dá o nome de *tipo pessoal ideal*, que embora no seu âmago, se possa referir a um ou mais indivíduos em concreto, não esgota os sentidos inerentes à exclusividade das suas vivências, pelo que podemos afirmar seguramente que congrega apenas um valor representacional, e não uma

⁵⁰ *Ibid.*

densidade ontológica em si mesma. Neste campo, podemos efectivamente falar duma verdadeira *despessoalização*.

3.2.2 – A experiência da “Orientação-ao-Colectivo” e suas implicações nas relações sociais

Já concluímos que ao nível da Contemporaneidade, o conhecimento que temos do(s) Outro(s) se manifesta sobretudo num nível de simultaneidade temporal.

Este facto leva a que não possamos falar dum conhecimento imediato da(s) sua(s) existência(s), pelo que a experiência pré-predicativa da “Orientação-ao-Tu” deixa de ter relevância quando fazemos a transição de uma esfera para a outra.

Assim sendo, é preciso introduzir na discussão um novo conceito, um conceito análogo ao da “Orientação-ao-Tu”, mas que se refere única e exclusivamente a todos os nossos actos conscientes orientados em função da esfera da Contemporaneidade, na procura do estabelecimento de relações de índole social.

Referimo-nos à ideia de “Orientação-ao-Colectivo”⁵¹.

Segundo Schutz, em contraste com a “Orientação-ao-Tu, cujo objecto é o reconhecimento da existência de outros seres humanos em *pessoa* diante de mim, a experiência fundamental da “Orientação-ao-Colectivo” versa sobre

“ (...) o conhecimento da realidade social em geral, da vida consciente dos outros seres humanos em geral (...). O seu objecto não é a existência concreta de um individuo (...) nem a configuração subjectiva de significado que eu apreendo quando as experiências de um Consociado se constituem diante dos meus olhos.”⁵²

Por via desta orientação, revela-se pois que o conhecimento

⁵¹ Arriscamos aqui a tradução do termo original de Schutz *Ihr-Einstellung*, que em bom rigor, significa orientação a um Vós, sendo que nesse Vós pode estar incluído qualquer ser humano, sem que se atente às suas vivências particulares. Para ilustrar melhor a ideia de impessoalidade que Schutz pretende transmitir, optámos por adaptar o pronome pessoal *Ihr* (Vós) pelo substantivo *Colectivo*. Refira-se ainda que nos textos de língua inglesa, este termo é alvo de outras reconfigurações, frequentemente traduzido por *They-Orientation*.

⁵² Schutz, Alfred, *DSW in CP II*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964, p. 43

“ (...) do mundo dos Contemporâneos é um conhecimento típico de processos típicos. A quais consciências esses processos podem estar adstritos, a que realidades factuais existentes pertencem, essas são questões que eu posso deixar em aberto.”⁵³

Isto tem claras implicações na forma como devemos então encarar um Contemporâneo e vai modificar a estrutura de todas as relações sociais que se possam vir a constituir. Ainda no mesmo texto, Schutz escreve:

“A unidade do contemporâneo é originariamente constituída na unidade das minhas experiências – mais precisamente, na síntese da minha explicação do conjunto de conhecimentos concernentes ao mundo social.”⁵⁴

Na medida em que o Contemporâneo surge pois para mim como uma espécie de *construto ideal*, um índice tipológico, é pois legítimo considerar que o inverso também se sucede, e que o Outro também se orienta para mim em função de estruturas de tipificação. As relações sociais baseadas neste facto apresentam-se pois com um “ (...) carácter hipotético.”⁵⁵

São baseadas não numa “Relação-com-um-Tu”, não num modelo de continuidade e reciprocidade na actualização dos esquemas de conhecimento um do outro, mas sim numa “Relação-com-o-Colectivo”⁵⁶.

Para clarificar melhor esta posição, introduzamos um exemplo concreto, recorrente nas obras do autor. Diz-nos Schutz:

“Ao entrar num comboio, (...) eu oriento a minha conduta baseado na expectativa de que certos individuos irão executar determinadas acções que tornarão possível e provável que o comboio chegue ao seu destino. Com estes individuos, empregados dos caminhos-de-ferro, eu mantenho-me numa «Orientação-ao-Colectivo» porque (...) o meu conjunto de conhecimentos contém um tipo ideal funcional, empregado do caminho de ferro, que se certifica que «pessoas como eu», isto é, passageiros, cheguem aos seus destinos (...). Este exemplo mostra que as relações sociais entre contemporâneos são caracterizadas não só pelo facto de que eu me oriento

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 44

⁵⁵ *Ibid.*, p. 53

⁵⁶ O termo original de Schutz é *Ihr-Beziehung*, traduzido em inglês por *They-Relation*. Nesta tradução, mantemos a mesma lógica por correlação do conceito anterior.

de acordo com um tipo ideal, mas também pela minha pressuposição de que ele, o empregado do caminho-de-ferro, orienta a sua conduta de acordo com um tipo ideal complementar, o de «viajante», isto é, qualquer pessoa que se adequa ao padrão de acção em questão.”⁵⁷

Daqui se conclui que

“Numa relação social entre contemporâneos (...) eu imputo ao meu parceiro um esquema de tipificações e expectativas relativamente a mim entendido como um tipo ideal.”⁵⁸

Na medida em que ele vai fazer o mesmo, a relação em si vai depender do facto de nós reconhecermos esses mesmos esquemas, e subsequentemente agirmos de forma congruente no interior do horizonte de tipificação, o que é uma prova clara de como este tipo de relações assentam efectivamente em hipóteses.

“Nas situações face-a-face existe uma reciprocidade imediata entre as experiências que eu tenho do Outro e as experiências que o Outro tem de mim. Esta reciprocidade é substituída na «Relação-com-o-Colectivo» por actos de reflexão sobre os esquemas tipificantes que presumivelmente orientam a conduta dos meus parceiros. A validade da minha pressuposição de que o meu parceiro partilha comigo um certo esquema de tipificação (empregado do caminho-de-ferro, viajante, não pode ser verificada, uma vez que o meu parceiro não está presente em pessoa diante de mim. Assim, quanto mais estandardizado for um certo esquema de tipificação, maiores são as hipóteses de (...) o mesmo ser partilhado pelo meu parceiro.”⁵⁹

Neste último exemplo, percebe-se a existência de uma dupla tipologia patente à Contemporaneidade: não é só o Outro que é reconhecido por via de um esquema categorial, mas a própria situação em que o Outro se manifesta.

⁵⁷ Schutz, Alfred, *DSW in CP II*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964, p. 54

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

3.2.3 – Os vários estratos da Contemporaneidade

À semelhança do horizonte dos Consociados, também no campo da Contemporaneidade, existem *miances*, diferenças gradativas em termos relacionais.

*“A variável mais importante é o grau de anonimato. Podemos dizer que o mundo dos contemporâneos é estratificado segundo níveis de anonimato. Quanto mais anónimo o tipo (através do qual um contemporâneo é experienciado) mais objectivado se torna o contexto de significação que é aplicado ao Outro.”*⁶⁰

Importa pois enumerar esses estratos, para em seguida tentar dilucidar o sentido inerente a cada um. Assim sendo, partiremos do campo de acção mais restrito e familiar para as configurações mais alargadas e como tal, menos sujeitas aos trâmites da pessoalidade

Podemos incluir no âmbito da Contemporaneidade:

a) o horizonte de todos os indivíduos com os quais mantivemos uma relação face-a-face no passado, e que, de acordo com um maior ou menor grau de probabilidade, podem voltar a interagir connosco em situações concretas na posteridade (seja este entendido como realizável a curto, médio ou longo prazo)...⁶¹

b) os indivíduos com os quais vivemos situações sociais, mas que entretanto faleceram. Não obstante o facto de em bom rigor já poderem ser encarados como Predecessores, a imagem que retemos deles na memória é, em parte, o que garante a sua Contemporaneidade. Por via das recordações, os indivíduos continuam a *viver em nós*, embora esta vivência seja apenas do foro psicológico e emotivo, uma maneira de tentar iludir a nossa própria condição humana.

c) antigos parceiros do meu actual companheiro numa relação social e que em potência são meus futuros Consociados. Como exemplo ilustrativo desta situação podemos dar o seguinte: o meu amigo X tem um amigo Y que eu não conheço directamente, mas que, em função das próprias circunstâncias sociais do nosso relacionamento, poderei vir a conhecer. Quando essa situação ocorrer, estão criadas as condições para que as tipologias que eu entretanto construí a respeito do

⁶⁰ Schutz, Alfred e Luckmann, Thomas, *SLW*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1973, p. 80

⁶¹ Enquanto tal relação não se torna a efectivar, podemos, numa dada acepção, considerar mesmo esses indivíduos como nossos *Predecessores*, como salientaremos mais à frente.

indivíduo em questão (mediante os relatos que ouvi...), se desvanecem para dar azo a uma relação directa.

d) indivíduos dos quais temos actualmente algum conhecimento (ainda que vago) e que em breve conheceremos face-a-face. Schutz dá o seguinte exemplo: “O Sr. Y, cujo livro eu li, e com qual tenho um encontro marcado para a próxima semana”.⁶² Embora pareça não haver qualquer diferença entre este exemplo anterior, há no entanto uma de realce. Na situação anterior, havia um outro indivíduo na relação que servia de intermediário, um ponto de intersecção entre a minha existência e a do Contemporâneo. Neste exemplo, pressupõe-se que não existe nenhum terceiro elemento da equação. Sem um ponto referencial que una as minhas vivências às do Contemporâneo, estamos necessariamente perante uma configuração relacional muito mais anónima.

e) indivíduos de cuja existência nos damos conta, apenas como esquemas referenciais para o cumprimento de determinadas funções sociais (como por exemplo os funcionários dos correios, envolvidos no processamento das nossas cartas... se nunca os encaramos como parceiros numa relação concreta entre Consociados, então a tipologia que construímos a seu respeito não se pode incluir no leque de *tipos pessoais ideais*. Tal como no exemplo do comboio apresentado na subsecção anterior, e devido ao seu valor pragmático, este é uma situação em que se prefigura um *tipo ideal funcional*). As marcas da individualidade não desapareceram, mas pura e simplesmente deixaram de ser tomadas em consideração – trata-se de uma relação *meio-fim*.

f) realidades institucionais das quais conhecemos as funções e/ou a sua organização interna, embora as pessoas que nelas trabalham permaneçam anónimas para nós. É certo e sabido que todas as instituições são geridas por pessoas e no entanto, a própria estrutura da instituição e o impacto que a mesma produz a nível social faz com que a realidade humana como que se dilua no seu interior. Na Contemporaneidade, lidamos com inúmeros conceitos de cariz institucional que substituem progressivamente os indivíduos que estão na sua base, autonomizando-se eles mesmos como se fossem entes. Esta entificação de conceitos é bastante patente no uso de expressões como o Governo, a Segurança Social, o Sporting Clube de Portugal, entre outros.

g) configurações objectivas de significado com presença de carácter obrigatório no mundo, mas relativamente anónimas em termos de carácter (é o caso dos artigos da Constituição Portuguesa ou as regras estruturais da gramática...). Com elas, mantemos relações de uso e dependência, sendo que tais configurações só são actualizáveis precisamente nessas acções.

⁶² Schutz, Alfred e Luckmann, Thomas, *SLW*, Evanston: Northwestern University Press, 1973, p. 73

h) *artefactos*, no sentido mais abrangente da palavra (dos quais podemos indagar o sentido subjectivo que esteve na sua origem, na sua utilização, qual a importância para o seu criador e para as pessoas que posteriormente tiveram acesso a eles, entre outras inúmeras possibilidades. Estas realidades específicas do mundo social terão igualmente uma importância capital ao nível das experiências relativas ao mundo dos Predecessores, como faremos questão de salientar posteriormente...). Assim, e explicitando esta posição até às últimas consequências, podemos dizer que também mantemos relações de carácter social com os objectos do quotidiano como canetas, garfos, facas, entre outros. Funcionamos com eles do mesmo modo que eles nos fazem funcionar, de tão *entranhados* que já estão nos nossos procedimentos rotineiros.

Comprova-se deste modo, o carácter labiríntico da Contemporaneidade em geral. Embora estejamos conscientes que muitas mais questões pudessem ser levantadas no interior desta dimensão do mundo social, estamos em crer que os elementos principais para a sua compreensão já foram elucidados, pelo que sem, mais delongas, introduzimos uma nova dimensão, também ela problemática na sua natureza, nesta tentativa de estabelecer uma visão de índole fenomenológica das estruturas subjacentes ao mundo social.

3.3 – Os Predecessores e a historicidade

Na análise das relações entre Consociados e das relações entre Contemporâneos a única dimensão temporal subjacente foi o Presente. Não obstante a sua fluidez e mutabilidade constante que nos impede de falar sobre ele sem que percamos uma parte da sua natureza, o Presente é, necessariamente, o palco onde a vida social decorre com mais frequência, onde a manipulação dos objectos é mais intensa e onde as experiências resultantes dessa manipulação nos aparecem como mais vívidas e significativas.

No entanto, afirmar que é o palco mais utilizado não é a mesma coisa que afirmar que é o único, nem que é o maior. Pense-se no Passado: se quisermos analisar quantitativamente o Presente e o Passado, se compararmos os acontecimentos que *já foram* com os acontecimentos que neste momento *estão a ser*, chegaremos a números bastante diferentes e a conclusão será unicamente esta: *há mais Passado do que Presente*, pois que o primeiro congrega em si todos os instantes da

humanidade, ao passo que o segundo é apenas uma parcela ínfima da temporalidade que para se encontrar tem que se perder continuamente. Isto é certo até mesmo neste texto: o parágrafo anterior já pertence ao Passado do mesmo modo que este passará a pertencer, assim que mudarmos de linha.

Seria possível afirmar que a nossa vida não é condicionada pelo Passado, que todos os nossos conhecimentos resultam única e exclusivamente da forma como interpretamos o mundo, mas a validade de uma afirmação destas conduziria a um solipsismo monádico filosófico, e estaríamos perante o extremar de uma consciência transcendental de tipo husserliano a braços com o problema da justificação da intersubjectividade.

Uma vez que já reconhecemos a inoperância desta via, temos então forçosamente que aceitar que o nosso mundo enquanto Presente está susceptível a influxos do Passado, bem como tentar perceber em que consistem, como se manifestam e quais as suas implicações no que concerne à dinâmica do nosso mundo.

Em função disto mesmo, urge pois acrescentar dois elementos à nossa equação social, elementos esses que a vão enriquecer, complexificar e trazer à luz novos conjuntos de problemas: falamos do mundo dos Predecessores e do problema da historicidade.

Começaremos a analisar estas problemáticas, tentando definir de forma inequívoca o que se entende por Predecessores.

3.3.1 – Duas possíveis definições

No seu sentido mais abrangente, por Predecessores Schutz entende todos os indivíduos das inúmeras gerações que nos antecederam historicamente, seres que agora pertencem ao *nosso Passado*, mas que outrora tiveram o *seu Presente*, o qual serviu de base à constituição de uma teia complexa de relações e um conjunto mais ou menos ordenado de conhecimentos prototípicos para resolver situações igualmente tipificadas. Esses seres tiveram a sua *situação biográfica* específica, as suas ambições e desejos, os seus medos e pesadelos; em função de uma série de motivos pragmáticos, afectaram o mundo e deixaram que o mundo os afectasse a eles... viveram e agora já não vivem mais.

Porém, num sentido mais estrito e peculiar mas igualmente aplicável, podemos igualmente utilizar o termo Predecessores, para nos referirmos a todos os indivíduos com os quais já tivemos algum tipo de relação social. É o próprio Schutz que escreve:

*“Eu posso seguramente ver todas as memórias das minhas experiências de Outros como vivências da realidade social passada (...) experiências nas quais os Outros estiveram presentes em simultaneidade com a minha vida. Posso coordenar as fases passadas da vida consciente destes Outros com fases passadas da minha própria vida consciente.”*⁶³

Estes dois sentidos aparentemente contraditórios podem ser perfeitamente compreendidos no âmbito duma situação particular.

Para ilustrar isto mesmo, vamos usar um exemplo concreto: a relação entre um pai e um filho, sendo que o primeiro está a contar ao segundo um episódio caricato da sua vida, uma recordação de infância em que ele e o seu próprio pai (avô da criança que faleceu antes de ela nascer...)

Neste enquadramento concreto, vamos tomar o ponto de vista do filho. Segundo os trâmites da primeira definição de Predecessores que adiantámos, a figura do avô destaca-se naturalmente como sendo o elemento *estranho* (por assim dizer...) na medida em que pertence ao passado. Contudo, será o único? O que dizer da imagem do pai evocada na memória, um *pai-criança*, cuja representação difere em muito do construto mental de *pai-adulto* que agora possui?

Ao ouvir a história, a criança sabe no seu íntimo que nunca poderá conhecer directamente o pai tal como ele era no momento dessa experiência, quando tinha a sua idade. Há sempre a possibilidade de, com base, nas informações que estão a ser transmitidas, ela poder imaginar a situação, como se a estivesse a viver, colocando-se assim metaforicamente, nesse tempo e nesse espaço concreto, mas a carga dessa vivência pecará sempre por defeito, nunca será *totalmente real*.⁶⁴

Ao contrário das outras crianças da escola com quem ela interage, crescendo e aprendendo sempre algo de novo, ela não pode brincar com o *pai-criança* nem reconhecê-lo como seu par numa genuína intersubjectividade do face-a-face, não pode reflectir as suas próprias experiências nas dele

⁶³ Schutz, Alfred e Luckmann, Thomas, *SLW*, Evanston: Northwestern University Press, 1973, p.88

⁶⁴ A menos é claro que a imaginação da situação em si se transmute num episódio alucinatório, que leve a uma distorção psicológica grave do sentido de apreensão do real. Porém, este aspecto é mais próprio do campo da Psicologia, da Psiquiatria e das Neurociências, pelo que não especularemos mais a esse respeito.

e descobri-lo como um ser com as mesmas capacidades de acção e de decisão que ela possui naquele momento, pois que essa parte da existência do progenitor é apenas uma memória, e uma recordação, por mais fidedigna que seja, nunca se conseguirá equivaler aos conteúdos inerentes a uma vivência concreta.⁶⁵

Quando uma experiência é depositada em memória, dá-se no interior da mesma uma alteração estrutural significativa, que se traduz no seguinte: as possibilidades anteriormente nela contida deixam de fazer parte do leque de futuríveis, das acções em aberto que ainda poderiam receber a dádiva da realização. Neste aspecto, Schutz está plenamente de acordo com os esquemas fenomenológicos de Husserl. Para ambos os autores, a memória funciona como um pólo de cristalização vivencial para reconstituição futura ao nível da consciência sempre que a situação assim o propiciar e/ou exigir. Porém, é preciso salientar o seguinte: essa cristalização não é necessariamente definitiva, e os sedimentos depositados são frequentemente alvo de reconfigurações ou mesmo deturpações. Por via da faculdade da imaginação, por exemplo, é sempre possível variar os conteúdos das recordações seja por acréscimo ou diminuição de elementos e assim *construir* novas recordações. Teremos ocasião de voltar a este assunto na segunda parte do nosso trabalho, aquando da explicitação das características do mundo da imaginação.

No exemplo apresentado, a imagem do pai que a memória recupera não passa disso mesmo, de um simples fantasma, e todas as experiências adstritas à mesma, são, de acordo com a segunda acepção do termo, experiências referentes ao mundo dos Predecessores.

3.3.2 – A especificidade da realidade do Passado

Quer se valorize uma possível definição em detrimento da outra, ou se considerem as duas como igualmente válidas mediante inflexões hermenêuticas como aquela que acabámos de apresentar, a verdade é que se pensarmos nesse mundo passado em termos abrangentes, teremos necessariamente que concluir que se trata de um tipo de realidade específica, que está para além das mudanças.

⁶⁵ Se acaso tal equivalência fosse possível, a consequência lógica resultante seria uma total revolução ontológica onde pontificaria uma inevitável fusão entre Espaço e Tempo, no interior da qual não seria possível conceber quaisquer diferenças entre a consciência que intui os fenómenos e os objectos intuitos.

Segundo as palavras do próprio Schutz, o mundo dos Predecessores (*Vorwelt*) é um mundo que “ (...) é, na sua essência, constante”⁶⁶, uma vez que

“ (...) está definitivamente concluído; não só as experiências vividas pelos meus antepassados chegaram ao fim, como também a articulação biográfica na qual as experiências individuais foram congregadas está completa.”⁶⁷

Isto surge como um claro limite às nossas próprias possibilidades de acção, mas não implica uma separação total e irresolúvel entre o Passado e o Presente.

É verdade que relações sociais assentes num modelo de reciprocidade não podem existir em relação ao mundo dos Predecessores, mas ainda assim existem níveis de interpenetração que é preciso considerar e que se manifestam ao nível das possibilidades de conhecimento e interpretação do mesmo.

3.3.3 – Mecanismos gnoseológicos de apreensão do Passado e relações com a História

Podemos ter *uma certa consciência* do mundo dos Predecessores mediante dois processos: o primeiro já foi afluído no exemplo que utilizamos e refere-se à transmissão de experiências por meio de actos comunicativos nos quais se desenham contornos de pessoas e esboços de eventos, sedimentados em horizontes temporais inacessíveis directamente à nossa consciência mediante os actos habituais de percepção.

Assim, e não obstante o facto de esses actos comunicativos ocorrerem necessariamente no interior de uma relação presentificada própria da dimensão dos Consociados⁶⁸ sobre a qual já nos debruçamos, os elementos neles contidos referem-se a um domínio social passado, e de certa forma, *pertencem-lhe*, na medida em que, uma vez que já aconteceram, não podem ser alterados por nenhuma acção directa da nossa parte.⁶⁹

⁶⁶ Schutz, Alfred, *DSW* in *CP II*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964, p. 58

⁶⁷ Schutz, Alfred e Luckmann, Thomas, *SLW*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1973, p.88

⁶⁸ Uma vez que o acto de evocação da memória pressupõe que haja alguém para ouvir essa mesma evocação: o receptor da mensagem que estamos a querer transmitir...

⁶⁹ Poder-se-á argumentar que é possível uma alteração de conteúdo no próprio nível linguístico. Frequentemente, quando se narra um evento passado, por vezes distorcem-se certos elementos do mesmo (de forma propositada ou não)

O reconhecimento dessas dimensões ancestrais também é possível através de “*documentos e monumentos, no seu sentido mais lato*.”⁷⁰, realizações práticas entendidas como manifestações da vida consciente dos nossos Predecessores que sobreviveram às mutações sociais e receberam um novo fôlego de existência através da atribuição de um valor próprio nas épocas que se foram seguindo.

Muitos exemplos podem ser apresentados neste âmbito. Pense-se por exemplo em crónicas e cartas antigas, ou obras de arte em geral. Todas estas realizações, não obstante as suas diferenças específicas, constituem-se como estruturas reveladoras do que pode ter sido a existência no passado, a sua rede escondida de protensões e retenções fenoménicas a partir do qual se configurava a hermenêutica do mundo.

O Passado insinua-se constantemente na nossa contemporaneidade por via da História que, na sua máxima abrangência, pode ser definida como o grande repositório experiencial do mundo social. Os factos e objectos que a animam funcionam como pontos de referência espaço-temporais que contextualizam a nossa própria existência e nos ajudam a perceber as relações mais ou menos complexas que levaram à sua instituição como tal.

Obviamente que a História não congrega em si mesma tudo quanto de significativo aconteceu ao ser humano ao longo das várias gerações da sua permanência neste mundo: muitas experiências significativas perderam-se para todo o sempre ou por falta de meios na altura para as preservar, ou, porque à luz de critérios mais ou menos obscuros e, como tal, discutíveis, não foram consideradas *relevantes*, facto que acabou por contribuir para a sua dissolução última (se algo não é recordado, é como se nunca tivesse acontecido...). Um breve olhar à maior enciclopédia histórica do mundo servirá para constatar que são muito poucos os acontecimentos guardados e muito poucas as vidas evocadas por comparação ao número total de situações sociais que o nosso Universo já conheceu.

Aquilo que a História não abarca tende a ser concatenado nas memórias particulares dos indivíduos, criando-se assim uma quantidade surpreendente de sub-histórias, cada uma das quais apresentando pontos de contacto com o Passado.

O conhecimento dessas realidades anteriores é pois então eivado de maior familiaridade, mediante conceptualizações mais estritas e com significados particulares ao invés de

como forma de enfatizar outros. Isto pode conduzir a uma percepção diferente de certas realidades: todavia, o *ontos* da situação propriamente dita não é nunca alvo da reconfiguração em si, pelo que as alterações discursivas, na maioria dos casos, acabam por ser insignificativas.

⁷⁰ Schütz, Alfred, *DSW in CPII*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964, p. 59

caracterizações mais anónimas. No entanto, a tipologia não se perde totalmente – permanece vincada na nossa consciência enquanto estrutura reguladora do ímpeto activo da mesma.

É em virtude deste mesmo facto que podemos dizer que os Outros do Passado, os nossos Predecessores não são nunca entendidos como *pessoas* da mesma forma que os nossos Consociados, pois a proximidade que se pode estabelecer não é nunca suficiente para superar o hiato entre as duas dimensões.

3.3.4 – O conhecimento das realidades passadas como interpretação

Aprofundando ainda mais a questão, podemos então perguntar: será que podemos efectivamente usar a palavra *conhecimento* para nos referirmos ao tipo de conteúdos que constituem para nós as marcas desses horizontes passados? Conhecemo-los efectivamente, ou sobre eles exercemos apenas interpretações de pendor subjectivo?

No nosso entender, a segunda hipótese afigura-se como a mais correcta. Dizemos isto porque, por maior que seja o grau de similitude entre os nossos esquemas de compreensão do mundo e os esquemas usados pelos seres que nos antecederam, não nos podemos esquecer que estamos a lidar com mundos diferentes, onde a determinação de situações se faz de acordo com determinadas regras e tendo por base certo tipo de conhecimentos enraizados na vida social.

Quer isto dizer que, quando nos debruçamos sobre um determinado elemento do Passado, fazemo-lo sempre à luz do que é para nós actualmente o conjunto de mecanismos tido como válido para essa mesma análise, o que é o mesmo que dizer que fazemos uma hermenêutica desse elemento⁷¹. Esta afirmação é tanto mais válida quanto mais subjectivo for o domínio em que nos movemos e, em termos de pretensões gnoseológicas, nada parece haver de mais subjectivo do que o horizonte das ciências humanas.

Conforme as palavras do próprio Schutz:

⁷¹ A este respeito, atente-se na seguinte citação de Schutz: “*Os esquemas que usamos para interpretar o mundo dos Predecessores são necessariamente diferentes daqueles usados por eles para interpretar o seu mundo. Se eu quero interpretar o comportamento de um Contemporâneo, posso basear-me com confiança na assumpção de que as suas experiências serão muito semelhantes às minhas. Mas quando se trata de compreender um Predecessor, as minhas hipóteses de errar [a interpretação] são exponencialmente aumentadas.*” in *PSW*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1972, pp.210-211

*“Toda a interpretação dos actos comunicativos de Predecessores possui um carácter de acaso subjectivo. A história da filosofia contém muitos exemplos de controvérsias que se estabeleceram sobre o ‘significado correcto’ de um termo, isto é, qual o significado pretendido pelo filósofo em questão. Outro exemplo específico é a controvérsia ao redor da interpretação ‘correcta’ das peças de J. S. Bach em termos do sistema de notação musical, que é dado de ‘forma objectiva’.”*⁷²

Com o aflorar desta questão, passamos agora à breve exposição da última das dimensões do mundo social: o mundo dos sucessores.

3.4 – Os Sucessores e a inefabilidade do futuro

3.4.1 – Clarificação da noção e seu alcance

No que diz respeito ao mundo dos Sucessores (*Folgewelt*), as considerações produzidas pelo autor são manifestamente menos extensas e fundamentadas, um facto a que não será certamente alheia a impossibilidade lógica de criação de esquemas de pensamento definitivos e inequívocos relativos a um tempo que ainda não aconteceu, como seja a dimensão do futuro.

Poucas foram efectivamente as linhas que o autor nos deixou acerca desta temática. Dentre as mesmas, o parágrafo que se segue será um dos mais importantes, na medida em que parece sintetizar as suas principais posições:

“Eu tenho um ponto de contacto com a posteridade (...) através da experiência subjectiva das gerações. Posso presumir que esta criança, senão esta então outra, viverá para além da minha morte, e que as propriedades da sua vida consciente que eu agora experiencio de forma imediata se desenrolarão no futuro. Para além disto, posso apenas presumir que enquanto houver uma

⁷² Schutz, Alfred, **DSW in CP II**, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964, p. 61

*posteridade os meus sucessores unirão um significado subjectivo às suas experiências de vida, que eles viverão num mundo. Mas em que mundo?”*⁷³

Schutz descreve pois este mundo a vir como algo de vago, “*fundamentalmente aberto e indeterminado*.”⁷⁴. Não o podemos conhecer nem por via de estruturas de tipificação na medida em que não temos nenhum ponto de referência para a criação das mesmas e neste sentido, resta-nos apenas a inefabilidade e a especulação.

Várias são as hipóteses de pensamento que podemos aventar:

a) Podemos acreditar que esse horizonte futuro será uma mera continuação das estruturas que conhecemos actualmente, assumindo assim uma concepção de estagnação do próprio desenvolvimento social e tecnológico;

b) Podemos defender a perspectiva diametralmente oposta de que as estruturas actuais serão alvo de múltiplas reconfigurações e que a Humanidade continuará na sua senda de progresso *ad infinitum*;

c) Podemos ainda conceber um mundo do futuro no qual, ao fim de um certo nível de progressão se dará uma regressão cognoscitiva, em que voltaremos ao grau zero da evolução para em seguida voltarmos a progredir até chegar o momento de um novo recuo, gerando-se assim uma circularidade ontológica inelutável.

Todas estas hipóteses, por mais ou menos variáveis que introduzamos, nunca passarão disso mesmo. No presente, não há garantias que possamos dar acerca do que será o porvir, mas tão-somente disposições afectivas que conduzirão a inclinações para uma ou outra via, uma ou outra probabilidade de acção. Qualquer projecção indutiva que façamos a respeito do futuro tem apenas um carácter de *plausibilidade*. Levada às últimas consequências, esta afirmação aplica-se também à ideia de que vai haver um futuro, e de que a própria posteridade se efectivará...

Schutz nega pois de forma veemente qualquer perspectiva de uma futurologia. A este respeito, escreve:

⁷³ Schutz, Alfred e Luckmann, Thomas, *SLW*, Evanston: Northwestern University Press, 1973. p.92

⁷⁴ *Ibid.*

“A crença numa lei histórica acima da própria história a partir da qual não só o passado e o presente possam ser explicados mas também o futuro previsto não tem qualquer fundamento na natureza da experiência humana da realidade social.”⁷⁵

3.4.2 – Sobre a possibilidade do estabelecimento de relações sociais: alguns exemplos

A primeira conclusão destas impressões iniciais é bastante óbvia: tal como em relação à dimensão dos Predecessores, no que aos nossos Sucessores diz respeito, é manifestamente inviável qualquer estabelecimento de relações face-a-face onde a nossa consciência se veja reflectida na de Outrem, revelando assim uma verdadeira comunidade e uma genuína partilha experiencial.

Porém, isto significa de forma necessária a impossibilidade do estabelecimento de relações sociais de qualquer índole? Não haverá espaço para configurações diversas, mais directas ou indirectas, mais ou menos anónimas?

Estamos em crer que a segunda perspectiva é a mais correcta. Do mesmo modo que podemos conduzir as nossas acções tendo por base o conhecimento do que existiu anteriormente e o respeito pelas vidas e realizações dos nossos antepassados, também podemos, *no presente*, criar as condições de possibilidade para um *bom futuro*, mesmo que nunca venhamos a usufruir dele.

São muitas as formas de agirmos tendo em vista a posteridade. Um dos exemplos mais vulgarmente utilizados por Schutz para descrever este horizonte de possibilidade, prende-se com a elaboração dum testamento. Em que consiste? Em bom rigor, trata-se de um documento orientado para o porvir. As suas cláusulas, em função dos conteúdos que apresentarem, podem vir a afectar sectores muito distintos da realidade.

Se o documento em questão legar os bens a familiares e descendentes, estamos perante um tipo de relação onde predomina a familiaridade e não tanto o anonimato, o mesmo já não se passando se a doação for feita, por exemplo a uma instituição de carácter social, que disporá dos bens da forma que achar mais conveniente para a prossecução dos seus objectivos.

Em ambos os casos, o testamento abre uma porta para o futuro, prefigura uma ligação com uma realidade apenas suposta. Se em boa verdade a posteridade se efectivar, esse testamento será depois uma forma de os nossos Sucessores reconhecerem dados relativos ao Passado, funcionará

⁷⁵ Schutz, Alfred, **DSW** in *CP II*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964, p. 62

como mais um meio para a sua interpretação subjectiva do que terá sido uma parte da nossa realidade, ou seja, será em última análise, um meio para a construção de uma nova rede de tipificações.

No exemplo acima apresentado, não obstante as gradações sociais, quer uma quer outra situação de disposição dos bens está orientada para destinatários concretos. Ora, também é possível executar acções na nossa vida quotidiana que tenham em vista o conceito formal de Todos, a Humanidade em geral.

Uma manifestação clara de uma atitude desta índole é a adopção de um posicionamento ecológico: ao fazer os possíveis para salvaguardar o meio ambiente que nos envolve a todos, não estamos a agir de forma meramente egotista para salvaguardar a nossa existência, mas também a abrir a porta para a continuidade frutífera da mesma pela mão das gerações que entraram agora no mundo, ou ainda estão à espera de entrar.

Uma acção como a que acabamos de descrever, anuncia uma relação social muito específica cujo grau de anonimato suplanta em larga escala qualquer índice de familiaridade. Dizemos isto, porque em bom rigor, não são só os nossos próprios descendentes que beneficiarão dos resultados concretos da nossa acção, mas igualmente os descendentes de muitos outros Contemporâneos que provavelmente nunca se cruzarão connosco durante o tempo da nossa vida, permanecendo seres desconhecidos em acto, mas sempre cognoscíveis em potência.

É certo que Schutz não desenvolveu esta última ideia e que ela resulta de uma extrapolação nossa, mas, tendo por base os seus escritos, estamos em crer que concordaria com ela.

Com a introdução desta última perspectiva, e consequente hermenêutica em relação à mesma, concluimos assim a via analítica das várias dimensões subjacentes ao mundo social.

Segue-se uma tentativa de aprofundamento da própria estrutura do *Lebenswelt* e o leque de relações entre o conhecimento e a acção na segunda e última secção deste nosso trabalho.

II Secção

Ontologia e acção humana

4 – Aprofundamento da análise dos elementos constituintes do *Lebenswelt*

- Sub-universos ou *províncias finitas de sentido*
- Sobre o mundo da quotidianidade enquanto esfera de trabalho
- Breve caracterização da esfera dos fantasmas e do domínio dos sonhos

Ao longo da primeira parte do nosso trabalho, por mais do que uma vez enfatizámos que para o homem do senso-comum, a realidade do mundo envolvente não é tida como problemática, apresentando-se pois como um horizonte indubitável de sentido.

Paralelamente, insistimos na ideia da sua riqueza e complexidade no que concerne às questões de índole social, das quais já analisámos com algum pormenor a temática da intersubjectividade e os modos vários da sua apresentação.

Nesta segunda secção que agora se inicia, pretende-se um enfoque de natureza diferente, não tanto orientado para uma temática específica, mas sim para uma articulação conceptual entre os problemas do conhecimento (como se produz, como é distribuído e como é usado) e as questões mais directamente ligadas à acção humana (em que consiste, quais os mecanismos que a determinam e/ou condicionam...). Não obstante poderem ser analisadas como duas entidades distintas, a verdade é que estas questões se interpenetram continuamente, ainda que nem sempre da forma mais óbvia, e a sua clarificação é fulcral para uma melhor compreensão da nossa natureza social.

Esta derivação obrigará a um percurso, quiçá mais descontínuo, mas nem por isso, menos relevante. À semelhança do que aconteceu a respeito do nível prático da intersubjectividade nas páginas anteriores, o núcleo duro destas novas problemáticas orbita sobretudo em torno de ideias mais directamente relacionadas com a Sociologia, embora com as devidas aportações filosóficas a servirem de alicerces sólidos para a instauração das possibilidades de reflexão.

Alguns termos já utilizados em analíticas anteriores encontrarão novas modalidades de expressão e constituirão o cerne de muitas das perspectivas que tentaremos ilustrar.

Um desses termos é o de *mundo da quotidianidade*. As nossas primeiras impressões sobre o modo como Schutz o entende e concebe, foram propositadamente vagas: o seu intuito inicial era o de apenas apontar certos elementos contextuais como forma de clarificar a questão da alteridade. Agora, com essas posições já bem estabelecidas e interligadas entre si, podemos incidir de forma mais profunda sobre a sua importância ontológica e gnoseológica, e reconhecer, para além da sua

aparente imutabilidade, toda uma série de estratificações ocultas que podem ser fenomenalizadas como vitais para a determinação da nossa existência.

As portas para esse novo mundo abrem-se no parágrafo seguinte, e remetem-nos novamente para algumas reflexões de Edmund Husserl bem como para o pensamento de índole pragmática de William James.

4.1 – Diferentes níveis de realidade

4.1.1 – A teoria dos *sub-universos* segundo William James

No capítulo XXI do 2º volume da sua obra capital *Principles of Psychology*, William James, um dos mentores do Pragmatismo em Filosofia, analisou a percepção que o ser humano tem da realidade.

Uma das teses mais importantes que defendeu é que o princípio básico dessa percepção é necessariamente de índole subjectiva, sendo continuamente actualizado por correlação à nossa vida emocional e activa: assim sendo, se aceitarmos esta posição como válida, podemos pois afirmar que tudo aquilo que excita e estimula o nosso interesse é tido para nós como *real*.⁷⁶

A esfera da quotidianidade, o mundo das coisas físicas que nos rodeiam circunscrevendo assim o nosso espaço existencial é, no entender de James, o local privilegiado para a constituição da nossa personalidade – representa a realidade na sua potência máxima, uma vez que é no seu interior que encontramos os objectos que manuseamos no dia-a-dia e que devido à sua proximidade, mais interesse e atenção nos despertam.

No entanto, para além desta dimensão privilegiada que continuamente nos determina, existem em paralelo, muitas outras ordens de realidades, cada uma das quais com um modo de *existência* peculiar, caracterizado por: a) uma organização conceptual singular; b) jogos de relações

⁷⁶ Estamos perante uma concepção cujo teor é marcadamente anti-essencialista. Tal posição não é de todo surpreendente, uma vez que, como é sobejamente conhecido, a recusa do plano transcendente constitui uma das prerrogativas essenciais da doutrina pragmática em todas as suas manifestações. A depuração do pensar filosófico das questões ontológicas, tidas como vazias de significação e sem qualquer relevância para o decurso da nossa vida prática é um dos objectivos primaciais desta corrente de pensamento. Schutz, por sua vez, não nega a importância da Ontologia, embora a sua inflexão de tipo existencial se traduza numa visão de carácter muito mais antropológico.

diversos entre esses mesmos conceitos. Da articulação destes dois princípios resultam formas variadas de estimulação sensorial, que por sua vez dão origem a corpos de conhecimento substancialmente diferentes uns dos outros.

Para se referir a estas ordens de realidades, James utilizou o conceito de *sub-universos*, fragmentos do Todo multifacetado que é o mundo em si mesmo. Podemos invocar como exemplos de sub-universos

Exemplos de sub-universos são por exemplo: o mundo da ciência⁷⁷, o mundo das relações ideais, o mundo dos ‘ídolos da tribo’⁷⁸, “ (...) *os mundos sobrenaturais, tais como o Céu e o Inferno Cristãos; os numerosos campos de opinião individual* (...) ”⁷⁹ bem como os campos referentes às inúmeras formas de loucura e de devaneio que podem perturbar, de forma efêmera ou permanente, a nossa mente e a maneira como a mesma recebe, compreende e sintetiza os estímulos exteriores.

As análises de James levaram-no a concluir que ao nível da mente popular, existe uma tendência inata para conceber estes campos de saber de forma mais ou menos complexa e descontínua: quando o homem do senso-comum atenta num deles, frequentemente se esquece das relações intrínsecas que o ligam aos outros, a mais importante das quais se manifesta em termos do nosso pensamento. Todos os objectos do mesmo, ou seja, tudo aquilo que podemos conceber, referem-se de maneira directa ou indirecta a um ou a vários destes *sub-universos* em simultâneo. Porém, a *proporção de realidade* que lhes concedemos está dependente do *interesse* que esse campo tem para nós no contexto espaço-temporal específico em que nos encontrarmos.

Aceite-se ou não a validade dos pressupostos do Pragmatismo Americano, o reconhecimento da existência de mecanismos de interesse e de relevância (a título meramente individual ou entendidos como produtos derivados de redes sociais de consenso), que nos levam a valorizar certos aspectos do mundo em detrimento de outros, não parece suscitar quaisquer dúvidas, nem para James nem para Schutz que defende de forma clara a importância de tais construtos em termos de socialização.⁸⁰

⁷⁷ Saliente-se que nesta noção, James opta por um modelo de abordagem mais geral, modelo esse que não distingue de forma explícita o domínio das ciências naturais do das ciências humanas.

⁷⁸ Na acepção utilizada por Francis Bacon na obra *Novum Organon*. De uma maneira simples, podemos defini-los como pré-conceitos que radicam na natureza humana, antecipações de pensamento comuns a todos os homens. A principal fonte destes ídolos é a insuficiência dos sentidos aos quais escapam todas as forças ocultas da natureza, forças essas que são a base dos significados da realidade que os nossos intelectos tanto visam compreender.

⁷⁹ Schutz, Alfred, “Don Quixote and the problem of reality” (doravante citado como **DPR**) in *CP II*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964, p. 135

⁸⁰ As próprias estruturas de tipificação usadas ao nível das relações intersubjectivas são, aliás, uma das formas de revelação dessa carga pragmática que nos perpassa, e em última análise, um meio de dominação face à realidade envolvente. Sem esses mecanismos devidamente presentes, estaríamos continuamente a regressar a um estado virginal

4.1.2 – Alfred Schutz e as *províncias finitas de sentido*: características gerais

Na sua formulação mais geral – a ideia de que o tecido da realidade é múltiplo, e que existem muitos corpúsculos de conhecimento que nele orbitam – Schutz está plenamente de acordo com James, chegando mesmo a afirmar que com essas considerações, o autor pragmatista teve a ousadia de levantar *uma das questões filosóficas mais importantes*⁸¹ de todos os tempos - a do sentido organizacional do mundo - , questão essa que, no entanto, acabou por não desenvolver em pleno.

Assim sendo, a sua maior virtualidade em termos de pensamento, é também uma das suas maiores pechas. Segundo o nosso autor, James, ao restringir intencionalmente “ (...) *o seu inquérito aos aspectos psicológicos do problema* (...) ”⁸², perdeu uma oportunidade de ouro para compreender não só os nexos causais que se manifestam ao nível das relações intersubjectivas mas também as múltiplas camadas de significação que se ocultam por entre a tessitura da necessidade humana de agir no mundo.

Foi esta apreciação crítica inicial que levou Schutz a optar por um desenvolvimento alternativo das ideias de James. São vários os aspectos da sua derivação, sendo que o primeiro é de natureza puramente conceptual, numa clara reminiscência a algumas das ideias fundamentais da filosofia husserliana. Conforme as suas próprias palavras:

*“Acima de tudo, é importante salientar que as ordens de realidade (...) se constituem através do sentido da nossa experiência. Por esta razão preferimos (...) falar de províncias finitas de sentido, às quais conferimos um grau de realidade. (...) Todas as experiências que pertencem a uma província finita de sentido apontam para um estilo particular de vivência, isto é, um certo estilo cognitivo. Por relação a este estilo, estão todas em harmonia mútua e são compatíveis umas com as outras.”*⁸³

Se nos atrevermos a aprofundar o que se deve entender por *estilo cognitivo*, encontraremos uma articulação mais ou menos ordenada de uma série de factores, que por agora nos limitaremos a

de conhecimento. um *grau zero* que inviabilizaria desde logo qualquer tentativa de obtenção de progresso, condicionando de forma irremediável as aspirações do nosso próprio futuro.

⁸¹ Schutz, Alfred, *OMR in CPI*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, p. 207

⁸² *Ibid.*

⁸³ Schutz, Alfred e Luckmann, Thomas, *SLW*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1973, p. 23

enumerar, deixando a sua caracterização concreta para a análise mais elaborada do *mundo da quotidianidade*. Segundo Schutz, em cada uma das províncias finitas de significado que constituem a matriz da realidade humana, podemos encontrar os seguintes dados comuns:

- 1) Uma tensão específica presente à consciência individual, ou segundo as linhas do pensamento de Bergson, uma *attention à vie* particular;
- 2) Uma manifestação de *epoché* em relação a certos segmentos do mundo envolvente;
- 3) Uma forma prevalente de espontaneidade, assente no contraste entre a passividade e a actividade inerente aos próprios processos de consciência;
- 4) Uma perspectiva total ou parcelar relativamente aos nossos próprios dados de existência;
- 5) Uma conjuntura particular relativamente à percepção de nós próprios e do nosso *lugar* na dimensão social;
- 6) Uma conceptualização temporal com características singulares;

Não obstante o facto de partilharem estes traços em comum, a forma como os mesmos se apresentam em cada uma das províncias é única. A sua harmonia é exclusivamente de foro interno, pelo que as categorias subjacentes a uma não podem ser aplicadas de forma eficiente ao estudo de qualquer outra, numa lógica semelhante àquela que encontramos na *Monadologia* de Leibniz ou nas posições defendidas pelo segundo Wittgenstein.⁸⁴ Schutz é bastante explícito nesta sua posição, conforme se pode constatar na transcrição que se segue:

*“Em nenhum caso aquilo que é compatível com a província finita de significado P é igualmente compatível com a província finita de significado Q. Se tomarmos P como real, então Q e todas as experiências particulares do seu âmbito, serão tidas como puramente ficcionais e inconsistentes... Não há possibilidade de reduzir uma província finita de significado a outra mediante uma fórmula de conversão.”*⁸⁵

Assim sendo, coloca-se desde logo o problema da possibilidade de, no decurso da nossa vida, transitarmos de uma esfera para outra. Aceitando desde já como válida a noção de que essa

⁸⁴ Referimo-nos ao autor das *Investigações Filosóficas*, e à teoria dos *jogos de linguagem*. também ela assente numa noção de incomensurabilidade. Cada jogo *tem* as suas regras, a sua estrutura funcional, o que faz com que o sentido de cada um seja totalmente intransmissível.

⁸⁵ Schutz, Alfred e Luckmann, Thomas, *SLW*, Evanston: Northwestern University Press, 1973. p. 24

transição é efectivamente uma realidade em si mesma, é preciso esclarecer a natureza dessa experiência: como se processa? É uma passagem fluida, imperceptível como aquela que muitas vezes se verifica quando passamos do domínio dos *Consociados* para o espaço dos *Contemporâneos*? Ou será que é uma mudança marcada pelos moldes da total ruptura, um choque... um salto kierkegaardiano para o vazio?

A citação anterior já fornece a resposta a esta interrogação ao apontar a inefabilidade de cada uma destas dimensões em relação às outras. Se cada uma das províncias é um mundo auto-contido, uma mónada com regras de estruturação que não podem ser encontradas em mais lado nenhum, então é impossível passar de um desses planos para outro, sem que se dê uma reorganização drástica das nossas crenças, e da própria maneira como equacionamos a nossa situação no mundo... sem que ocorra em nós uma *experiência de choque*.

Como nos diz Schutz:

*“Há tantas experiências de choque (...) quantas províncias finitas de significado às quais podemos conferir o grau de realidade. Alguns exemplos são: o choque de adormecer que provoca o salto para o mundo dos sonhos; a transformação interna que se processa quando a cortina num teatro sobe marcando a transição para o mundo da dramaturgia; a alteração radical da nossa atitude quando, perante uma pintura, permitimos que o nosso campo visual seja limitado pelo objecto contido na moldura (...) mas também as experiências religiosas em todas as suas variedades – por exemplo, a experiência do ‘instante’ de Kierkegaard como o salto para a esfera religiosa – são exemplos de choques deste teor, bem como a decisão do cientista de substituir toda a participação afectiva nos conteúdos ‘deste mundo’ por uma atitude desinteressada e contemplativa.”*⁸⁶

Passemos agora à análise mais cuidada das características constituintes de algumas destas províncias finitas de sentido.

⁸⁶ Schutz, Alfred, **OMR in CPI**, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, p. 231.

4.2 - O mundo da quotidianidade como mundo do trabalho

4.2.1 – Definição do horizonte da quotidianidade

Já pudemos perceber que de todas as províncias que existem, a do *mundo da quotidianidade*, onde a nossa atitude natural se manifesta em todo o seu esplendor, é a que assume para nós, o papel principal, o de realidade fundamental, quanto mais não seja pelo facto de ser nela que os princípios da intersubjectividade e da alteridade se concretizam. É pois chegada a hora de precisar melhor a sua definição. Por *mundo da quotidianidade* Schutz entende:

“ (...) o mundo intersubjectivo que já existia antes do nosso nascimento, experienciado e interpretado por Outros, nossos Predecessores, como um mundo organizado. Agora, é dado à nossa própria experiência e interpretação. Toda a interpretação deste mundo é baseada num conjunto de experiências prévias a ele respeitantes (...) transmitidas sobretudo pelos nossos pais e professores, e que (...) funcionam como esquemas de referência.

*A este conjunto de experiências à disposição pertence o conhecimento de que o nosso mundo é um mundo de objectos bem circunscritos e com qualidades definidas, por entre os quais nos movemos, objectos que nos oferecem resistência e sobre os quais podemos agir.”*⁸⁷

Este mundo pode ser encarado como uma espécie de *fundamento* de todas as outras manifestações, embora o termo não seja inteiramente correcto uma vez que há sempre focos de incomensurabilidade. Para usar as palavras de Merleau-Ponty, é um *fundamento sem fundo*, um princípio subjacente mas nunca plenamente determinante em termos concretos.

O *estilo cognitivo* que o determina é composto pelos seguintes elementos:

1) A forma de tensão de consciência que caracteriza este plano é o *estado de alerta total*.⁸⁸

A nossa orientação para as figuras da exterioridade é máxima, manifestando-se no desejo de levar a cabo os nossos projectos.⁸⁹

⁸⁷ *Ibid.*, p.208. A este respeito, confrontar também a argumentação presente na alínea 2 do artigo intitulado “Symbol, reality and society” in *op.cit.*, p. 342

2) A *epoché* característica é a *epoché da atitude natural*, cuja definição e alcance já foi alvo de análise no início do nosso trabalho.⁹⁰ A menos que ocorra alguma cisão nos nossos esquemas de análise do mundo (provocada por uma qualquer experiência que os inviabilize...) esta é uma crença tida como insuperável.

3) A forma dominante de espontaneidade é a *acção significativa* (feita segundo um objectivo, portanto) e que se traduz no mundo por meio de movimentos corpóreos. O acto de escrever este texto é um bom exemplo duma acção deste teor.⁹¹

4) A forma específica de socialidade assenta naquilo a que Schutz dá o nome de *tese geral da reciprocidade dos pontos de vista*, que pode ser dividida em duas idealizações básicas que permeiam a nossa consciência. São elas: a *idealização da congruência do sistema de relevâncias* e a crença da *intermutabilidade dos pontos de vista*.⁹²

A primeira refere-se não só à crença de que efectivamente existem outros seres dotados de consciência no mundo, mas também à existência de uma partilha real dos significados dos objectos que o compõem. Como nos diz o próprio Schutz:

“ (...) apesar de todas as variações individuais, os mesmos objectos são experienciados pelos nossos semelhantes e vice-versa (...) Se esta crença na identidade substancial da experiência intersubjectiva do mundo não for mantida, então a própria possibilidade de comunicarmos com os nossos semelhantes é destruída.”⁹³

A segunda crença, que decorre logicamente da primeira, pressupõe uma reciprocidade de perspectivas face aos objectos do mundo e a nós mesmos. Na introdução ao primeiro volume dos *Collected Papers* de Alfred Schutz, o professor Maurice Natanson escreve:

“Tomando o meu corpo como o ponto central das coordenadas que mapeam o meu mundo, posso dizer que a posição do meu corpo constitui o meu Aqui por correlação ao corpo de um meu

⁸⁸ Este termo é a tradução mais aproximada possível que conseguimos encontrar para o termo inglês *wide-awakeness*, que se utiliza para evocar o estado máximo de atenção consciente que podemos ter em relação ao que nos rodeia. Estamos em crer que esta tradução, não só não deturpa o sentido original, como também o esclarece de forma bastante simples.

⁸⁹ Esta ideia antecipa já a questão do trabalho, que desenvolveremos no sub-ponto que se segue.

⁹⁰ Cf. Ponto 1.4 da I Secção, intitulado *Alfred Schutz e a epoché da atitude natural*

⁹¹ Dedicaremos o ponto 5 deste trabalho a questões desta índole.

⁹² Encontramos aqui uma clara utilização de alguns dos argumentos e princípios defendidos por Husserl no § 54 das *Cartesianische Meditationen*, embora sem os *parêntesis* impostos pela consciência reduzida a si mesma.

⁹³ Schutz, Alfred, **DPR** in *CP II*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964, p. 143

semelhante que se encontra Ali. Descubro que é possível alterar a minha posição e mover-me Daqui para Ali. Após esse movimento, o Ali torna-se um Aqui. Mas o corpo do meu semelhante permanece à mesma num Ali para mim, do mesmo modo que para ele próprio permanece num Aqui. Embora eu não possa de facto entrar directamente na perspectiva do Aqui do outro ser, posso atribuir-lhe, de forma subjunctiva, uma reciprocidade de perspectivas. Assim, os objectos e eventos do mundo são comuns a ambos, na medida em que posso perceber a partir Dali os mesmos objectos que percebo a partir Daqui, não obstante a mudança de perspectiva.”⁹⁴

Estas duas idealizações básicas, constituem portanto, o cerne do nosso posicionamento no mundo da quotidianidade.

5) O nosso ego é experienciado como *individual*, com a capacidade de agir livremente, ainda que por vezes obrigado a assumir determinados papéis no decurso das necessárias interacções de pendor social.

6) A temporalidade é encarada como sendo um processo resultante da intersecção entre a *durée* interna (também no sentido de Bergson, ou seja, o tempo da consciência) e a sequência de eventos a nível cósmico, o tempo mundano. Falamos da noção de “presente vivo” intimamente ligada às questões da acção.

4.2.2 – A prevalência do trabalho

Tendo por base os elementos de caracterização que esboçámos anteriormente, podemos agora proceder à escarpelização racional do mundo da quotidianidade e revelar que o mesmo encontra o seu pleno sentido aquando duma concretização operacional que, sendo de teor pragmático, não é de todo pragmatista. A quotidianidade é eminentemente prática, uma contínua troca de fluxos e refluxos, onde quer as acções desenvolvidas quer as consequências decorrentes contribuem de forma inegável para o nosso desenvolvimento pessoal e social. É um mundo que intentamos dominar, um campo de promessas e desafios constantes.

⁹⁴ Obra supra-citada, p. XXXI. A este respeito, confrontar também o seguinte artigo de Schutz: “Common-sense and scientific interpretation of human action” (doravante citada como CSH) in *CP I*, Martinus Nijhoff, The Hague. 1962. pp. 11-13

Podemos então afirmar que este é um mundo de *trabalho* e que *trabalhar* nesta acepção mais não é do que:

*“(...) acção no mundo exterior, baseada num projecto e caracterizada pela intenção de efectivar os resultados pretendidos por via de movimentos corpóreos. (...) o ser que se encontra num estado de alerta total integra no seu trabalho e pelo seu trabalho o seu presente, passado e futuro numa dimensão específica do tempo; capta-se a si mesmo como totalidade por meio dos seus actos de trabalho; comunica com os Outros através de actos de trabalho; organiza as diferentes perspectivas espaciais do mundo da vida quotidiana através de actos de trabalho.”*⁹⁵

Em complemento às ideias acima apresentadas, enfatiza o autor:

*“Só o ser que trabalha (...) está plenamente interessado na vida. Vive pelos seus actos e a sua atenção está exclusivamente orientada para a realização dos seus projectos (...) Esta atenção é activa e não passiva. A atenção passiva é o oposto do estado de alerta total. Pela atenção passiva experienciamos, por exemplo, o fluxo indiscernível das pequenas percepções que são (...) essencialmente experiências reais, mas não manifestações significativas de espontaneidade. A espontaneidade significativa pode ser definida à maneira de Leibniz como o esforço para chegar a outras, e sempre outras percepções. Na sua forma mais simples, conduz à delimitação de certas percepções, transformando-as em apercepções; na sua forma mais complexa, conduz à execução de actos de trabalho que influem no mundo exterior, modificando-o.”*⁹⁶

Analisemos pois a organização espacial deste mundo, integrando posteriormente o horizonte da temporalidade, com todas as implicações daí decorrentes.

⁹⁵ Schutz. Alfred. **OMR** in *CPI*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, p. 212

⁹⁶ *Ibid.*, p. 213

4.2.3 – Horizontes espaciais

a) O mundo ao alcance actual

Segundo Schutz, o individuo que se encontra em *alerta total* no âmbito da atitude natural está acima de tudo interessada naquele sector da sua vida quotidiana que está ao seu alcance. Conforme as suas próprias palavras:

*“O local em que me encontro, o meu ‘aqui’ actual é o ponto de partida para a minha orientação espacial. É o grau zero do sistema de coordenadas através das quais as dimensões de direcção, as distâncias e perspectivas dos objectos se determinam no campo que me rodeia. Por correlação ao meu organismo animado, classifico os elementos ao meu redor segundo as categorias direita, esquerda, acima, abaixo, à frente, atrás, perto, longe, etc”*⁹⁷

A este sector do mundo acessível à nossa experiência directa, Schutz dá o nome de *mundo actualmente alcançável*. É o campo da nossa *esfera manipulatória*, a nossa *zona de operação*⁹⁸, das interacções sociais concretas, onde a pragmaticidade que rege os nossos esquemas de acção é mais evidente.

Este sector espacial não é nunca fixo, não possui uma posição definida. Uma vez que está centrado em torno do nosso corpo como fonte de significação primordial, e o nosso corpo é parte integrante de uma estrutura orgânica com capacidades locomotoras, o horizonte que o constitui é flexível, mutável e actualizável. A cada movimento que efectuamos, a cada acção produzida, ele *desloca-se* connosco.

A nossa *esfera manipulatória* insere-se no âmbito mais alargado duma comunidade. Neste sentido, tem também uma dimensão social bastante vincada. Nas suas *movimentações*, ela intersecta e é continuamente intersectada pelas esferas dos Outros com os quais convivemos, permitindo assim a existência duma profícua efectivação de vias de intimidade, de relações face-a-face, ou, para retomarmos um dos conceitos sobre o qual nos debruçamos na Primeira Secção, o estabelecimento de uma “Relação-com-um-Tu”.

⁹⁷ Schutz, Alfred e Luckmann, Thomas, *SLW*, Evanston: Northwestern University Press, 1973, p. 37

⁹⁸ No sentido da análise de G. H. Mead, em obras como *Philosophy of the Present* e *Philosophy of the Act*, e que Schutz cita com alguma frequência nos seus escritos. Este termo abarca todos os Objectos que podem “ (...) *ser vistos e tocados, em contraste com a zona das coisas distantes, que não podem ser experimentadas por contacto corpóreo, mas que permanecem no campo de visão.*”, *Ibid.*, p. 42

b) O mundo potencialmente alcançável

Para além deste sector espacial da quotidianidade, podemos igualmente falar da existência de um *mundo potencialmente alcançável*, transcendente em relação ao Aqui e Agora em que nos encontramos, e que congrega duas modalidades distintas: a da *restauração* (que, antecipando a dimensão temporal, nos remete para o passado) e a da *consecução* (eminentemente voltada para o futuro).⁹⁹

A primeira diz respeito à possibilidade de retrocedermos nas nossas acções, de regressarmos a um ponto anterior da nossa existência, um outro Aqui que não aquele em que nos encontramos neste momento e voltar a encontrar os objectos que o constituíam, bem como todos os mecanismos que pautaram as nossas interacções anteriores. Dito desta maneira, parece que estamos perante uma definição meramente retórica e pouco esclarecedora, pelo que deixemos que seja o próprio Schutz a argumentar, mediante o seguinte exemplo:

“Eu deixo o meu quarto e começo a afastar-me. Abandono o sector que ainda agora mesmo estava ao meu alcance. Na rua, lembro-me de um livro que deixei em cima da mesa. Esse livro esteve anteriormente ao meu alcance; agora já não está. Transcende o meu alcance actual mas, neste caso, pertence à minha experiência desta transcendência e como tal é possível de ser restaurada. Apenas preciso de regressar ao meu quarto e então terei uma forte probabilidade (para a maioria dos propósitos da vida quotidiana, podemos mesmo dizer com certeza) de encontrar (...) a mesa e o livro (...) A casa na qual moro continuará de pé (a menos que um fogo a tenha consumido), a mesa continuará a estar ao pé da janela (a menos que alguém a tenha mudado de sítio), o livro continuará pousado em cima dela (a menos que lhe tenham pegado). Estas assumpções são exemplos da crença da constância da estrutura mundana (...)”¹⁰⁰

Tomando como válido este pressuposto, potencialmente podemos voltar a encontrar todas as zonas manipulatórias anteriores, e verificar que uma acção actual nesses mesmos sectores permanece válida, tal como a recordávamos de experiências já concluídas e sedimentadas no nosso campo conceptual. A memória, enquanto mecanismo de retenção desses mundos passados nos quais agimos assume, portanto, (novamente!) um papel fundamental.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.38

Ainda no círculo da potencialidade mundana, encontramos a esfera da *consecução*, ou, dito por outras palavras, o campo muito mais amplo do que pode ser *obtido*. No seu nível mais lato, engloba todos os horizontes de todos os objectos reais que nunca estiveram ao nosso alcance até à data, mas dos quais temos conhecimento que existem e que, em função disso mesmo, podem, por meios vários, ser trazidos à nossa presença, e subsequentemente integrados no âmago das nossas vivências.¹⁰¹

Segundo Schutz, esta experiência projectiva, ainda que manifestamente possível, está dependente de vários fenómenos que é preciso tomar em conta.

Conforme as suas próprias palavras:

*“A expectativa fundamental de que posso trazer qualquer sector que deseje do mundo para o meu alcance actual depende não só de graus subjectivos de probabilidade, mas também de níveis de capacidade que são físicos, técnicos, etc.”*¹⁰²

Pragmaticamente falando, a verdade é que nem todos os sectores que constituem o mundo que nos rodeia nos interessam, e dentre os que nos interessam, nem todos recebem o mesmo grau de atenção. A tendência é atribuímos maior valor aos campos de saber que de algum modo estão ligados à nossa área de conhecimentos, que dizem respeito à nossa função social, e que se constituem assim como ferramentas conceptuais indispensáveis para a prossecução dos nossos objectivos, mas mesmo neste leque, existem preferências, zonas de especialização.

Por mais inúmeros que sejam estes sectores, eles são sempre escassos quando comparados com os campos dos quais não temos qualquer tipo de conhecimento concreto por experiência directa, ou com aqueles dos quais temos apenas informações vagas transmitidas por outros parceiros em relações sociais. Tal não obsta, no entanto, que alguns deles venham a ser conhecidos e devidamente integrados nos nossos esquemas cognitivos no futuro, uma vez que as situações mudam e o leque de conhecimentos que possuímos para lidar com elas, também. A adaptabilidade, aliada à capacidade de improvisação, são duas das características mais marcantes da natureza humana e que tem que ser necessariamente levadas em conta no âmbito de uma qualquer forma de pesquisa antropológica e social.

¹⁰¹ A lógica é semelhante àquela que Schutz usou para descrever o horizonte da Contemporaneidade ao nível das relações sociais. Se em potência, todos os Contemporâneos são futuros Consociados, então também tudo o que nos escapa actualmente em termos experienciais poderá um dia ser tão natural para nós como comer, beber ou respirar...

¹⁰² Schutz, Alfred e Luckmann, Thomas, *SLW*, Evanston: Northwestern University Press, 1973, p. 39

4.2.4 – Horizontes temporais

a) O tempo interno da consciência

*“A estrutura do tempo da quotidianidade é construída no ponto em que o tempo subjectivo do fluxo da consciência (...) se intersecta com o ritmo do corpo como ‘tempo biológico’ em geral, e com as estações ou tempo do mundo em geral, ou com o calendário ou ‘tempo social’. Vivemos em todas estas dimensões simultaneamente.”*¹⁰³

Com efeito, a temporalidade, antes de mais nada, deve ser entendida como uma

*“ (...) propriedade intrínseca da consciência. O fluxo da consciência é sempre ordenado temporalmente. (...) Cada indivíduo tem consciência de um fluxo interno do tempo que por sua vez se funda nos ritmos fisiológicos dos organismos embora não seja idêntico aos mesmos.”*¹⁰⁴

Husserl e Bergson estudaram a questão do tempo enquanto ligado à consciência de forma bastante profícua no decurso do pensamento filosófico do Século XX, mas é ao filósofo francês que Schutz recorre nesta sua análise, nomeadamente à ideia de *durée*.

Este conceito constitui o ponto de partida da filosofia de Bergson, tendo surgido na sequência de uma análise de uma dada noção de *tempo*, com particular destaque para aquela que se encontra ao nível das ciências físicas e matemáticas.

O *tempo* dos físicos, é no entender de Bergson, um *tempo* marcadamente espacializado. Isto é o mesmo que dizer que contém na sua definição, todas as características que constituem o domínio do espaço, a saber: a justaposição, divisibilidade, reversibilidade, entre outras.¹⁰⁵

Contraposta a esta definição encontramos então a *durée*, que é entendida como *tempo* real, cuja *essência é passar*. Trata-se de um *tempo* contínuo, indivisível, que não se deixa retalhar pelas visões escarpeladoras do Homem. Não é um tempo fraccionável e só pode ser compreendido dentro do próprio interior da psique humana.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 47

¹⁰⁴ Berger, Peter L. e Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality*, Garden City, New York: Doubleday Anchor, 1967, p. 40

¹⁰⁵ A este respeito, confrontar a seguinte citação do autor “(...) o tempo, concebido sob a forma de um meio indefinido e homogêneo, não é senão o fantasma do espaço, assediando a consciência reflexa.” Bergson, Henri, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Edições 70, Lisboa, 1988, p. 72

De acordo com a definição do próprio Bergson:

*“A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu se deixa viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores.”*¹⁰⁶

A este propósito, acrescenta Schutz

*“Aquilo que experienciamos na duração não é um ser que é discreto e bem definido mas uma transição constante dum ‘agora’ para um outro ‘agora’. O fluxo da consciência, pela sua própria natureza, ainda não foi apanhado na rede da reflexão. A reflexão, sendo uma função do intelecto, pertence essencialmente ao mundo espaço-temporal da vida quotidiana.”*¹⁰⁷

A *durée* constitui-se então como o cerne do nosso ser, princípio unitário base, mas é simultaneamente a substância que se encontra presente em todas as coisas. Revela-se aqui um imanentismo essencial nesta posição. Daí que possamos considerar a visão bergsoniana acerca desta temática como uma visão pan-espiritualista, ou pan-psiquista.

Schutz concorda em grande medida com a lógica adoptada por Bergson. O tempo interno da consciência é, portanto, uma componente importante da temporalidade do mundo do trabalho enquanto determinação interna da nossa natureza, mas igualmente relevante é o tempo do mundo, com o qual nos deparamos constantemente, pois que é ele o horizonte onde as nossas acções se revelam.

b) O tempo mundano

São várias as características que podemos referir a propósito desta dimensão temporal. Seguindo a esteira de Schutz, comecemos pela mais fácil.

O tempo quotidiano é regulado por mecanismos de *sucessão*. É impossível que todos os fenómenos naturais ocorram ao mesmo tempo, do que mesmo modo que é impossível ao ser humano executar simultaneamente todo o leque de acções já concebidas ao longo de toda a sua existência. Os eventos estão frequentemente associados entre si, em relações mais ou menos

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Schutz, Alfred. *PSW*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1972. p.45

complexas de causa-efeito; há uma ordem latente ao modo como certas realidades se processam, ainda que por vezes nós sejamos incapazes de a captar na sua mais singela pureza.

Uma segunda característica, que surge como consequência lógica da primeira é, segundo as palavras de Schutz, a seguinte:

*“O tempo do mundo (...) é experienciado como irreversível. Eu envelheço e não posso ficar mais novo.”*¹⁰⁸

Para o nosso autor, os eventos em si mesmos são irrepitíveis, embora nós tenhamos a tendência de, num processo de simplificação mental, agrupar elementos com propriedades semelhantes, sob a categoria do *mesmo*. Contudo, o *mesmo* quando ocorre novamente nunca é efectivamente igual, pois que entretanto já houve passagem do tempo entre as duas instâncias, criando uma fissura ontológica irreparável. A aplicação da categoria da mesmidade não supre o problema, mas antes escamoteia-o, na medida em que realidades individuais são subsumidas sob a égide de conceitos tipificantes.¹⁰⁹

Em função da sua irreversibilidade, podemos então afirmar que a temporalidade externa se apresenta também como dotada de uma estrutura

*“(...) coerciva. Não posso reverter de minha livre vontade as sequências impostas por ela. As prioridades – ‘first things first’ – são um elemento essencial do meu conhecimento da vida quotidiana. Assim, não posso fazer um certo exame antes de ter passado por certos programas educacionais, não posso exercer a minha profissão sem ter feito este exame, e assim por diante.”*¹¹⁰

A citação acima apresentada revela-nos uma outra marca indelével da temporalidade enquanto influxo no mundo, também ela intimamente ligada à ideia de sucessão. Falamos do *fenómeno da espera*, também ele amplamente analisado por Bergson através do famoso exemplo da água açucarada.¹¹¹ Nunca o tempo se revela tão descontínuo quando somos confrontados com a necessidade de aguardar por um qualquer fenómeno para a consecução dos nossos objectivos. Dum

¹⁰⁸ Schutz, Alfred e Luckmann, Thomas, *SLW*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1973, p. 39

¹⁰⁹ Da conjugação da ideia de sucessão e da irreversibilidade da mesma resulta também a constatação da nossa finitude. Retomaremos esta questão no último ponto deste trabalho.

¹¹⁰ Berger, Peter L. e Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality*, Garden City, New York: Doubleday Anchor, 1967, p. 41

¹¹¹ Cfr. Bergson, Henri, *A evolução criadora*, Edições 70, Lisboa, 2001, p. 20

ponto de vista psicológico, a espera é frequentemente motivo de angústia e até mesmo de frustração.

Se indagarmos agora as relações entre a temporalidade quotidiana e a História, facilmente concluímos que é a sua estrutura que

“ (...) fornece a historicidade que determina a minha situação no mundo (...). Eu nasci numa certa data, inscrevi-me na escola noutra e comecei a trabalhar noutra. Contudo, estas datas, estão todas ‘localizadas’ numa história muito mais abrangente, e esta localização enforma decisivamente a minha situação. Assim, nasci no ano em que se deu o grande colapso bancário no qual o meu pai perdeu toda a sua fortuna, inscrevi-me na escola antes da revolução, comecei a trabalhar logo após a irrupção da Grande Guerra, e assim sucessivamente. A estrutura temporal da quotidianidade não só impõe sequências pré-determinadas à ‘agenda’ diária mas também a toda a minha biografia em geral. No interior das coordenadas desta estrutura temporal, apreendo a ‘agenda’ diária e a minha biografia em simultâneo. O relógio e o calendário asseguram que eu sou, efectivamente, ‘um homem do meu tempo’. Só no interior desta estrutura (...) a vida quotidiana se me afigura como real. É por isso que em casos em que fico ‘desorientado’ por uma razão ou outra (por exemplo, um acidente automóvel que me deixou inconsciente), sinto logo uma ânsia quase instintiva de me ‘reorientar’ (...) Olho para o meu relógio e tento recordar-me em que dia estou. Através destes actos, volto a reentrar na realidade do dia-a-dia.”¹¹²

Estas são as características principais do tempo mundano. Para Schutz, todas elas se revestem duma importância extrema tendo em vista a clarificação do posicionamento do Homem perante a realidade envolvente. Claro está que nem todas afectam todos os seres humanos da mesma maneira, devido à plurivocidade de experiências com que cada indivíduo é confrontado ao longo da sua vida.

c) A articulação entre os planos temporais

Segundo Alfred Schutz, é o nosso corpo que permite a articulação entre a *durée* e o tempo cósmico do mundo. Conforme as suas próprias palavras:

¹¹² Berger, Peter L. e Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality*, Garden City, New York: Doubleday Anchor, 1967, p. 42

*“Nós experienciamos os nossos movimentos corporais em dois planos distintos, em simultâneo: enquanto movimentos no mundo externo tomamo-los que ocorrem no espaço e no tempo espacializado, mensuráveis em termos de distância (...) enquanto manifestações da nossa espontaneidade no âmbito do nosso fluxo de consciência, pertencem ao tempo interior ou *durée*. O que ocorre no mundo exterior pertence à mesma dimensão em que os eventos do mundo inanimado [tempo cósmico] ocorrem (...) Por outro lado é no tempo interior ou *durée* que as nossas experiências actuais se ligam ao passado por via de recordações e retenções e ao futuro através de protensões e antecipações. Por via dos nossos movimentos corporais, fazemos a transição da nossa *durée* para o tempo cósmico e as nossas acções de trabalho participam dos dois. Em simultaneidade experienciamos o trabalho como uma série de eventos a nível interno e externo, unificando ambas as dimensões num simples fluxo (...).”*¹¹³

As consequências desta intersecção afiguram-se como óbvias.

*“Vivendo (...) no seu trabalho, dirigido para os objectos e objectivos que deles pode retirar (...) [o ser humano] experiencia-se a si mesmo como um (...) um ser total e indivisível.”*¹¹⁴

Compreendida que está a prevalência desta esfera nos seus trâmites mais gerais, confrontemos agora o *mundo do trabalho* com outros horizontes de sentido.

4.3 – As várias províncias de *fantasmas*

De que falamos quando utilizamos o termo *fantasmas* ao nível da Filosofia e quais as relações existentes entre esta(s) província(s) finita(s) de significado e o mundo da quotidianidade entendido enquanto *mundo do trabalho*? São estas as principais questões a que Schutz procurou responder no exercício das suas análises e que vão agora ocupar um espaço privilegiado nas nossas reflexões.

¹¹³ Schutz, Alfred. **OMR** in *CPI*, Martinus Nijhoff, The Hague. 1962, pp.215-216.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.216

A noção de *fantasma* entendida em termos filosóficos é frequentemente utilizada como referência a um produto resultante da actividade exercida pela faculdade da imaginação. Quando, no decurso da nossa vida, damos por nós a idealizar situações que como que nos transportam para outra dimensão cognitiva, estamos a projectar um *fantasma*, ao qual podemos dar maior ou menor importância, consoante a natureza intrínseca do mesmo. Fantasma, fantasia e imaginação são pois três conceitos que gravitam em torno uns dos outros, numa clara relação de interdependência.

Na perspectiva de Schutz, os fantasmas manifestam-se em muitos sub-planos do real, pelo que não podemos falar nunca duma estrutura unificada quando nos referimos a este plano. Como exemplos desta heterogeneidade, encontramos

“ (...) o reino dos devaneios, das brincadeiras, da ficção, dos contos de fadas, dos mitos e das anedotas. Até agora a filosofia ainda não se debruçou sobre o problema da constituição específica de cada uma destas inumeráveis províncias da nossa vida imaginativa.”¹¹⁵

Verdade seja dita, Schutz também não encetou uma análise radical sobre o problema (situação à qual não será alheia a sua complexidade intrínseca...), embora tenha procurado sintetizar racionalmente um conjunto de características comuns a cada um dos domínios apresentados.

As suas conclusões foram as seguintes:

1) Cada uma destas províncias manifesta-se mediante uma modificação da nossa atenção em relação ao mundo do trabalho e às tarefas que o constituem. A tensão máxima da consciência que encontramos na esfera pragmática do *Lebenswelt* vai sendo progressivamente substituída por modos distintos de percepção do real, preenchidas não por actos ou factos concretos mas por contextos funcionais de imagens *quase reais*.

2) Em cada um destes planos, os sujeito cognoscitivos experienciam uma certa dose de *liberdade* de outro modo inacessível. Sob a sua égide

“Já não tenho que controlar o mundo externo nem superar a resistência dos seus objectos. Estou livre do motivo pragmático que governa a atitude natural (...) e igualmente livre das

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 234

*grilhetas do espaço 'interobjectivo' e do tempo intersubjectivo. (...) O que ocorre no mundo exterior já não (...) se constitui como um limite para as minhas possíveis realizações.”*¹¹⁶

Isto é assim porque em bom rigor não existem verdadeiras realizações no mundo dos fantasmas, se tomarmos este termo como sinónimo de *algo exequível em termos concretos*. Conforme já tínhamos enfatizado a respeito da análise dos Predecessores¹¹⁷, dum acto imaginativo nunca resulta uma transformação efectiva do mundo real.

Fazendo uso da terminologia filosófica das *Ideen* de Husserl podemos dizer que a imaginação é ‘neutra’, na medida em que não possui “ (...) *a posicionalidade específica da consciência tética*.”¹¹⁸. Se quisermos efectivamente concretizar algo que imaginámos previamente, temos que deslocar novamente toda a atenção da nossa consciência para o *mundo do trabalho* e aí, respeitando as suas categorias estruturais, *dar-lhe a vida pretendida*.

3) Como consequência lógica desta forma de *liberdade*, no decorrer das nossas fantasias, temos a possibilidade de suplantar incompatibilidades factuais mas não incompatibilidades de foro lógico, que contradigam o tecido estruturante da realidade em si mesma. A citação que se segue ilustra bem esta perspectiva:

*“Posso imaginar gigantes, feiticeiros, cavalos alados, centauros, até mesmo um perpetuum mobile; mas não um decaedro regular (...)”*¹¹⁹

Se atentarmos bem nesta posição, facilmente verificamos que não é de todo nova. Recuando até aos primórdios da Época Moderna, constatamos que Descartes já a tinha defendido nas suas *Meditações sobre a Filosofia Primeira* (com um exemplo muito similar, diga-se de passagem). Mais próximo de nós, e na mesma esteira de pensamento, encontramos as considerações tecidas pelo próprio Husserl na sua obra *Erfahrung und Urteil*.¹²⁰

Apesar desta clara limitação, a imaginação permite-nos um grande espaço de manobra em termos de idealizações subjectivas, funcionando como um mecanismo de antecipação de futuros

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 234-235

¹¹⁷ Cf. Ponto 3.3 da I Secção do nosso trabalho, intitulado *Os Predecessores e a historicidade*

¹¹⁸ Schutz, Alfred, **OMR** in *CPI*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, p. 235

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 239

¹²⁰ Evocamos aqui a distinção efectuada pelo autor entre ‘predicados de existência’ (*Existenzialprädikationen*) e ‘predicados de realidade’ (*Wirklichkeitsprädikationen*) e que pode ser encontrada no parágrafo 74, alínea a da obra supra-citada.

ansiosos, um claro ponto de partida para as vidas que nunca chegaremos a ter. Os outros seres humanos, as relações que temos com eles, qualquer tipo de acção e reacção que possamos vivenciar pode ser transposta para o mundo dos fantasmas e ganhar assim uma nova significação consciente, sob a forma de *realidades modificadas*.

Podem-se inclusivamente estabelecer fantasias no interior de fantasias, numa reduplicação constante. O horizonte de possibilidades é quase infinito, chegando mesmo a ser viável o estabelecimento de situações tão paradoxais quanto esta:

*“É possível que o fantasma inclua uma cooperação imaginária dum Consociado imaginário de tal modo que as suas reacções imaginárias possam servir para corroborar ou mesmo aniquilar os meus próprios fantasmas.”*¹²¹

4) A imaginação traz também consequências ao nível da forma como encaramos a temporalidade. Com base nela, podemos facilmente distorcer e até mesmo eliminar a maior parte das características do Tempo envolvente. Em actos de fantasia, podemos projectar a nossa existência no futuro, ou viajar até ao âmago das experiências fulcrais do passado; um segundo pode durar um dia, ou o inverso

No interior dum acto imaginativo, temos uma capacidade manipulatória invejável, mas que nunca vai para além de si mesma, pois que não consegue contrariar a irreversibilidade do fluxo temporal.

Dizemos isto, na medida em que esta marca tem origem no interior da própria *durée* que nos determina, constituindo desta forma o germen de todas as nossas actividades mentais, nas quais se incluem também os actos de projecção fantasiosa. Quando imaginamos algo (ou quando estamos a sonhar, para antecipar já o próximo ponto...), o tempo não para à nossa volta; continuamos a envelhecer, e a mudar em virtude desse mesmo facto. Nem mesmo o facto de podermos, no acto presente, remodelar o nosso passado por via das estruturas da imaginação serve de contra-argumento válido em relação à afirmação anterior.

5) A última das conclusões de Schutz refere-se às possíveis ligações entre a esfera da imaginação e as problemáticas concernentes à sociabilidade humana. Segundo o filósofo austríaco, imaginar pode ser um acto meramente solitário (na maioria dos casos assim o é, efectivamente) ou

¹²¹ Schutz. Alfred. **OMR** in *CPI*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, p. 240

colectivo, enquanto ocorrência no interior dos esquemas funcionais duma *Du-Beziehung*. Um exemplo claro desta segunda possibilidade verifica-se nos jogos das crianças, nas brincadeiras em que assumem para si mesmas e para o mundo determinados papéis, criando, para o efeito, toda uma série de mecanismos de interacção adequados.

Já foi amplamente demonstrado pelos estudos da Psicologia a importância do desenvolvimento de tais situações tendo em vista uma construção estável da personalidade humana, conquanto que as fronteiras entre a realidade e a fantasia não se esbatam numa amálgama de puro comportamento desviante.

Passemos agora a um esgar fugídio sobre as principais características do mundo dos sonhos e sua importância.

4.4 – Sobre o mundo dos sonhos

Muitas das características que referimos a respeito do mundo dos fantasmas encontram ecos de similitude na dimensão dos sonhos, o que por vezes faz com que seja praticamente impossível distinguir os dois horizontes. Porém, há também marcas diferenciais particulares que importa enfatizar.

Nesta nova toada analítica, que servirá para encerrar a problemática das províncias finitas de sentido em Alfred Schutz, entrecruzaremos os dois aspectos, partindo sempre do fundo comum, da analogia, para em seguida enveredar pela abertura à heterogeneidade. Diz-nos Schutz:

1) Mergulhar num sonho representa igualmente um claro afastamento relativamente ao *Lebenswelt*. Trata-se, em princípio, de aceder a um campo de total relaxamento, posição diametralmente oposta àquela que governa as acções da quotidianidade, sempre cambiantes e ininterruptas. A *attention à vie* é portanto muito menor, quase nula. Neste ponto, o pensamento de Schutz está mais uma vez em clara harmonia com o de Bergson.¹²²

Em virtude deste facto, o interesse pragmático habitual através do qual tentamos compreender e dominar o mundo, deixa igualmente de fazer sentido. Conforme nos diz Schutz, a parte de nós que sonha

¹²² Cf. a conferência de Bergson intitulada “*Mécanisme du Rêve*” publicada na obra *L’Energie spirituelle*.

“ (...) Não tem qualquer interesse em transformar as suas percepções confusas em estados parciais de clareza e distinção, ou dito por outras palavras, transformá-las em apercepções.”¹²³

2) Das afirmações anteriores se conclui que, tal como a respeito dos vários mundos dos fantasmas, ao nível dos sonhos, a nossa personalidade onírica também não *trabalha* nem *age*. Embora num sonho nos possamos visualizar a nós próprios como estando no decurso de uma determinada acção, seguindo um projecto pré-estabelecido, e tendo em vista a obtenção de certos objectivos, o propósito voluntarioso em si mesmo não existe. Schutz é bastante claro neste ponto quando afirma:

*“Volições actuais, projectos actuais, propósitos actuais, etc., não existem na vida dos sonhos. Aquilo que em sonhos, posso encontrar relativamente a volições, projectos e propósitos não tem a sua origem na parte de mim que sonha. São recordações, retenções e reproduções de experiências volitivas que resultaram do mundo da vida. Reaparecem agora, modificadas e reinterpretadas de acordo com o esquema de referência predominante no tipo de sonho em questão.”*¹²⁴

3) Esta constatação remete-nos para um outro aspecto digno de realce.

Contrariamente ao acto de imaginar algo, Schutz considera que ao nível dos sonhos não temos liberdade de escolha relativamente aos conteúdos representacionais.

A este propósito, atente-se na seguinte citação do autor:

*“Os mundos de fantasia são caracterizados pela liberdade de consideração. (...) O ego que fantasia pode, volitivamente, preencher as suas antecipações vazias com os conteúdos que desejar; e só a estes conteúdos dará um estatuto de realidade. Pode, se quiser, fantasiar as suas possibilidades como facticidades. O sonhador, por outro lado, nunca pode fazê-lo (...) O pesadelo, por exemplo, mostra claramente a inescapabilidade dos acontecimentos no mundo dos sonhos, e a impotência do sonhador em influenciá-lo.”*¹²⁵

¹²³ Schutz, Alfred, **OMR** in *CPI*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, p. 240

¹²⁴ *Ibid.*, p. 242

¹²⁵ *Ibid.*, p. 241

Uma vez que não possuímos a capacidade de dirigir os nossos sonhos, de escolher antecipadamente aquilo com que vamos sonhar e prever qual o desfecho resultante desta escolha, conclui-se por entanto que esta província é muito mais movediça, marcadas pelos ditames enigmáticos da passividade da consciência.

4) No que diz respeito ao âmbito da temporalidade, temos que reconhecer a extraordinária complexidade da mesma quando aplicada a esta província finita de significado. Não são raras as vezes em que

*“O anterior e o posterior, o presente, passado e o futuro aparecem como que confundidos. O sonhador observa acontecimentos futuros como se eles fossem passado; eventos já ocorridos aparecem como abertos e modificáveis (...) parece que os projectos subjectivos dos sonhos decorrem de forma independente em relação à duração interior, a temporalidade do fluxo da consciência.”*¹²⁶

Todavia, esta aparência não passa disso mesmo, duma ilusão recorrente, pois que a *durée* permanece sempre inalterável e o tempo cósmico continua a impor as suas leis, na sequência inelutável do antes e do depois, da acção e da reacção, de acordo com esquemas de relevância e mecanismos de prioritização, muitos dos quais auto-impostos numa tentativa de optimização da própria dimensão temporal.

5) Um problema de grande importância que se coloca a respeito desta dimensão prende-se com a possibilidade ou não de análise dos seus conteúdos, mediante actos comunicacionais, o que nos leva novamente à questão da transição entre os vários planos e ao fenómeno da incomensurabilidade.

Para que seja possível falar acerca dos nossos sonhos e tentar interpretar os seus significados (acaso eles existam...), já não podemos estar a sonhar. Os esquemas que utilizamos nessa tentativa de aproximação à realidade onírica pertencem à esfera da quotidianidade dominada pela ânsia do *trabalho* e como tal estão sujeitos aos princípios de consistência e compatibilidade que a caracterizam. Não existe por isso para o sonhador nenhuma possibilidade de comunicação directa das suas experiências quiméricas que não transcenda o campo próprio a que elas se referem.

¹²⁶ Schutz, Alfred e Luckmann, Thomas, *SLW*, Evanston: Northwestern University Press, 1973, p. 33

Para Schutz, só podemos lograr ter algum conhecimento do domínio dos sonhos mediante meios de

*“ (...) comunicação indirecta, para usar um termo de Kierkegaard, que analisou o fenómeno sugerido de maneira inultrapassável. Os poetas e os artistas estão muito mais próximos de uma interpretação adequada do mundo dos sonhos e dos fantasmas do que os cientistas e os filósofos, na medida em que as suas categorias de comunicação se referem também ao campo das imagens. Eles podem, se não superá-lo, pelo menos tornar transparente o seu conflito dialéctico interno.”*¹²⁷

6) Para concluir esta breve apresentação das categorias da província dos sonhos, invocamos o problema da sociabilidade com que já tínhamos encerrado o sub-ponto relativo à dimensão da imaginação. Contrariamente à possível via de confluência social que encontramos num puro acto de fantasia:

*“Sonhar é essencialmente um acto solitário. Não podemos sonhar juntos e o alter-ego permanece sempre um objecto dos meus sonhos, incapaz de os partilhar. Mesmo o alter-ego com o qual sonho não me aparece num presente vivido comum mas numa quase-relação fictícia. O Outro sonhado é sempre tipificado e isto é verdadeiro mesmo se eu o sonhe como estando numa relação muito íntima com o meu próprio ego. Ele é um alter-ego apenas graças a mim. Assim, a mónada, com todo o seu reflectir do universo, é efectivamente uma realidade sem janelas enquanto sonha.”*¹²⁸

¹²⁷ Schutz, Alfred, **OMR** in *CPI*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962. p. 244

¹²⁸ *Ibid.*

5 – Problemáticas relacionadas com a acção humana

- Definição do significado de *acção*
- Considerações sobre o acto de projectar
- Motivos para a acção e relações baseadas na imputação de motivos

As temáticas concernentes à acção possuem um estatuto especial no interior do pensamento de Alfred Schutz. Tal surge como uma consequência lógica da importância atribuída pelo autor à esfera do *trabalho*.

Neste ponto, analisaremos algumas das problemáticas mais prementes neste âmbito: começaremos por fazer uma incursão pela definição geral de acção, extrapolando a partir dela as relações que se podem encontrar entre as noções de *projecto* e de *motivo*, como forma de complementar as reflexões anteriormente produzidas a respeito do mundo da quotidianidade e suas manifestações.

5.1 – Acção e acto

Sendo o mundo da quotidianidade pautado por mecanismos de actividade, impele-nos a racionalidade a procurar, desde já, um significado para a palavra *acção*. Uma perspectiva de carácter behaviorista encara este termo como equivalente a *comportamento*, um conjunto de mera disposições somáticas sem que se tome em conta as influências psicológicas.

Na esteira de Husserl, Schutz revela-se contra tais equiparações. Para o nosso autor, o conceito de *acção* compreende a “ (...) *conduta humana como um processo contínuo que é imaginada pelo actor previamente, isto é, que é baseada num projecto pré-concebido.*”¹²⁹.

Em vários dos seus escritos, Schutz distingue metodologicamente o conceito de *acção* do conceito de *acto*. Este segundo termo é utilizado para designar “ (...) *o resultado deste processo, isto é, a acção concretizada.*”¹³⁰

¹²⁹ Schutz, Alfred, “Choosing among projects of action” (doravante citado como **CPA**) in *CP I*, Martinus Nijhoff. The Hague, 1962, p. 67

¹³⁰ *Ibid.*

As acções em si mesmas podem ser *implicitas*, usando-se aqui esta expressão para circunscrever todas as formas de actividade que não produzem qualquer alteração visível na exterioridade mundana (Schutz dá como exemplo a tentativa de resolver um problema mentalmente) ou *explicitas*, quando influem no horizonte circundante, gerando assim uma qualquer modificação, por mais ínfima que ela seja. Conforme as suas próprias palavras:

*“A acção pode ocorrer – com um propósito ou não – por comissão ou omissão. O caso de abstenção propositada face à acção, merece, contudo, uma atenção especial. É possível atingir um determinado estado de coisas, através da não-interferência. Esta abstenção projectada de agir pode ser considerada, com efeito, uma acção (...) no âmbito da nossa definição.”*¹³¹

5.2 – O projecto como estrutura prévia fundamental da acção

No interior da esfera do trabalho, não nos limitamos a agir por impulso. Embora haja lugar neste plano para demonstrações de espontaneidade pura, a verdade é que a grande maioria das nossas realizações tem o seu gérmen em sequências de idealizações mentais organizadas segundo desejos e objectivos a alcançar. Com efeito, muitos dos nossos actos são o resultado expresso de *projectos*.

Podemos então perguntar: em que consiste esta experiência com que lidamos frequentemente no decurso da nossa vida quotidiana?

Schutz responde-nos desta forma:

*“Toda a projecção consiste na antecipação da conduta futura através de actos de fantasia, porém o seu ponto de partida, não é o processo contínuo de acção em si mas o acto fantasiado como já tendo sido completado.”*¹³²

¹³¹ *Ibid.*, p. 68

¹³² Schutz, Alfred, *CSH in CP I*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, pp. 21-22. A este respeito, confrontar também esta passagem: “*Metaforicamente falando, eu tenho que ter alguma ideia da estrutura que vou erigir antes de poder desenhar a sua planta. De forma a projectar a minha acção futura como ela ocorrerá, tenho que me colocar no interior da minha fantasia num tempo futuro em que esta acção já tenha sido realizada, em que o acto resultante já tenha sido materializado. Só então eu posso reconstruir os passos individuais que conduziram a este acto (...)*” *CPA in op.cit.*, pp. 68-69.

Desde logo, esta definição acarreta consigo alguns problemas de natureza conceptual, uma vez que refere que a acção projectiva resulta de exercícios fantasiosos. Ora, uma vez que Schutz concebe as várias *províncias finitas de sentido* como sendo auto-sustentáveis, independentes em termos de estruturas-base e suas relações, parece desenhar-se aqui, desde já, o esboço de uma contradição.

Porém, tal não é o caso. A noção de *fantasia* aplicada à ideia de projecto no interior das estruturas do mundo do trabalho tem um alcance bastante diferente daquela que encontramos nas províncias onde a imaginação tem asas para voar livremente (passe a metáfora).

Um simples acto de fantasia é um exercício de pensamento em modo puramente optativo, baseado no princípio “E se...”. As variações de situações que ocorrem neste plano não são contempladas com nenhum *fiat*... não podemos falar de mecanismos de realização subjacentes, facto aliás que já tínhamos de algum modo assinalado há algumas páginas atrás.¹³³

Este vazio em termos de intenções não se verifica quando estamos no pleno exercício das nossas funções, mergulhados no *trabalho*.

*“Projectar performances ou acções explícitas é, (...) uma fantasia motivada (...) pela intenção antecipada de concretizar o projecto. A praticabilidade do projecto é a condição de toda a projecção que pode ser traduzida num propósito. Uma projecção deste teor, é por isso, uma fantasia num quadro de referências dado, ou melhor imposto, pela realidade na qual a acção projectada terá de ser executada. Não é, tal como a mera fantasia, um pensamento em modo optativo mas um pensamento em modo potencial.”*¹³⁴

Mais uma vez, voltamos a encontrar uma aproximação aos escritos de Bergson, conforme se constata na seguinte citação: “A função da inteligência, com efeito, consiste em presidir a acções. Ora, na acção, é o resultado que nos interessa; os meios pouco importam, desde que o fim seja alcançado. Por isso tendemos inteiramente para o fim a realizar, fiando-nos normalmente para que a ideia se torne acto. É por isso também que só o fim em que a nossa experiência repousa é representado explicitamente ao nosso espírito.”, Bergson, Henri, *A evolução criadora*, Edições 70, Lisboa, 2001, p. 265

Existe também um claro paralelismo com algumas das noções defendidas por John Dewey na sua obra *Human Nature and Conduct* a respeito da teoria da deliberação entendida como “um ensaio dramático da imaginação sobre várias possibilidades de acção que competem entre si... É uma experiência que consiste na realização de combinações de elementos seleccionados entre hábitos e impulsos de forma a determinar como seria a acção daí resultante.” *Op.cit* in CPA, p. 68

¹³³ Cfr. o ponto 4.3 do nosso trabalho intitulado “As várias províncias dos fantasmas”.

¹³⁴ Schutz, Alfred, CPA in CPI, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, p. 73

Na terminologia de Schutz, projectar ao nível do mundo do trabalho é portanto antecipar não uma acção mas sim um acto em *modo futuri exacti*. Contudo, as condições de exequibilidade existentes no primeiro acto de projectar não tem necessariamente que permanecer invariáveis ao longo do tempo. Entre a idealização duma acção e a sua concretização dista por vezes muito tempo e o tempo traz sempre consigo mudanças, quer ao nível dos desejos que constituíram a origem do projecto, quer ao nível dos objectivos que pretendemos alcançar ou mesmo em termos dos conhecimentos tendo em vista a sua efectivação. Porque o ser humano não é estático por natureza, mas flexível e adaptável, também as suas manifestações de acção o devem ser...

5.3 – A distinção entre *motivos-para* e *motivos-porque*

As nossas acções são sempre o resultado da intersecção duma panóplia de motivos e de interpretações subjectivas dos mesmos, panóplia essa grande demais para ser analisada com todo o pormenor, mas susceptível de ser reduzida de forma simples a esquemas categoriais claros e compreensíveis.

Foi precisamente o que tentou fazer Schutz mediante a distinção entre dois tipos de motivos que continuamente se apresentam a nós como mecanismos condicionadores da nossa existência actuante, e que são também os meios reguladores básicos da estrutura temporal que rege os nossos projectos: falamos da distinção sociológica entre *motivos-para* e *motivos-porque*.

Deixemos que seja o próprio Schutz a expô-la, através de um exemplo através de um exemplo que já se tornou clássico. Suponhamos um cenário de crime, um homicídio. De que formas podemos tentar compreender as acções do assassino?

“a) Podemos dizer que o motivo do assassino era obter dinheiro da sua vítima. Aqui ‘motivo’ refere-se ao estado de coisas, ao fim pretendido pela acção executada. Chamaremos a este tipo de motivo ‘motivo-para’. Do ponto de vista do ser actuante, esta ordem de motivos refere-se ao futuro. O estado de coisas visado pela acção futura, pré-fantasiada no projecto, é o ‘motivo-para’ a execução da acção.

b) Podemos também dizer que o assassino foi motivado a cometer o crime porque cresceu neste ou naquele ambiente, porque teve estas ou aquelas experiências de infância, etc. Do ponto de

*vista do ser actuante, esta ordem de motivos, a que chamaremos (...) ‘motivos-porque’, refere-se às experiências passadas que o determinaram a agir daquela maneira. O que é motivado na acção sob a forma de um ‘porque’ é o projecto da acção em si mesmo (por exemplo, satisfazer a sua necessidade de dinheiro, matando um homem).”*¹³⁵

A título meramente referencial, saliente-se que a distinção entre estes dois conjuntos de motivos é frequentemente ignorada ao nível da linguagem quotidiana, havendo mesmo confusões frequentes neste domínio. Amiúde, *motivos-para* são traduzidos linguisticamente através de *frases-porque*, embora o contrário não aconteça. Como nos mostra o nosso autor:

*“É comum dizer-se que o assassino matou a sua vítima porque queria obter o seu dinheiro. A análise lógica tem que penetrar no manto da linguagem e investigar como esta estranha tradução de relações ‘para’ em frases ‘porque’ é possível.”*¹³⁶

Tal está, contudo, para além do alcance deste trabalho, pelo que avançamos para uma nova problemática.

5.4 – A imputação de motivos na análise da acção de outrem

Segundo Schutz, toda e qualquer forma de interacção social ao nível da quotidianidade é baseada nos construtos que se referem à compreensão do Outro.¹³⁷ Existe uma profunda interpenetração de factores objectivos e subjectivos na forma como analisamos a acção de um outro ser, o mesmo acontecendo na forma como os outros vêem as nossas acções. Para expor de forma efectiva as posições do nosso autor, tomemos como exemplo uma interacção entre Consociados, numa relação de pergunta/resposta:

¹³⁵ Schutz, Alfred. **CSH** in *CPI*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, p. 22.

¹³⁶ Schutz, Alfred. **CPA** in *CPI*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, p. 70.

¹³⁷ Cf. alínea 4 do sub-ponto 4.2.1 do nosso trabalho, intitulado “Definição do horizonte da quotidianidade”

*“Ao projectar a minha questão, antecipo que o Outro vai compreender a minha acção (neste caso, a minha formulação duma frase interrogativa) como uma pergunta e que esta compreensão vai induzi-lo a agir duma certa maneira, de modo a que eu possa interpretar o seu comportamento como sendo uma resposta adequada. (Eu: Onde está a tinta? O Outro aponta para uma mesa). O motivo-para da minha acção é obter informação adequada, o que, nesta situação particular, pressupõe que este meu motivo se irá tornar no motivo-porque do Outro, para realizar uma acção que me forneça. (...) Chamaremos a esta idealização a da reciprocidade dos motivos. É óbvio que esta idealização depende da tese geral da reciprocidade das perspectivas, uma vez que sugere que os motivos imputados ao Outro são tipicamente iguais aos meus ou de outros em circunstâncias tipicamente similares.”*¹³⁸

Esta imputação de motivos na análise da acção ocorre continuamente nas relações sociais, funcionando como um garante para a exequibilidade das mesmas.

Não obstante este facto, há sempre uma espécie de *solidão existencial* ao nível da acção. Isto porque, segundo Schutz, só o ser actuante sabe quando a sua acção começa e quando a mesma acaba. Nas suas próprias palavras:

*“É o alcance dos seus projectos que determina a unidade da sua acção. O seu parceiro não tem conhecimento da projecção que antecede a acção nem o contexto mais amplo em que esta se insere. Conhece apenas o fragmento da acção (...) que se tornou manifesta a si, nomeadamente, o acto executado que observou ou as fases passadas da acção que ainda decorre. Se o inquirido fosse posteriormente interrogado por um terceiro individuo sobre o que é que eu lhe queria, ele responderia que eu queria saber onde podia encontrar alguma tinta. Isso é tudo o que ele sabe sobre o meu projecto e o seu contexto (...) de forma a ‘compreender’ o que Eu, o actor, queria efectivamente com a minha acção, ele teria que partir do acto observado e, com base nele, construir o motivo-porque subjacente à acção que ele observou.”*¹³⁹

Daqui se conclui que ao nível da quotidianidade do *trabalho*,

“(...) o significado de uma acção é necessariamente diferente (a) para o actor; (b) para o parceiro envolvido (...) e (c) para o observador (...). Este facto leva a duas consequências

¹³⁸ Schutz, Alfred. *CSH in CPI*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, p. 23

¹³⁹ *Ibid.*, p. 24

importantes: a primeira é que ao nível do pensamento do senso-comum, temos somente uma probabilidade de compreendermos de forma suficiente a acção do Outro (...) a segunda, é que para aumentarmos essa probabilidade, é preciso procurarmos qual o significado que essa acção tem para o actor.”¹⁴⁰

Claro está que tal procura é extremamente complicada, sendo que o fenómeno da total compreensão sob uma forma empática é mesmo impossível. As relações entre Consociados contém em si mesmas o modo de expressão mais aproximado desta tentativa de entendimento mútuo, mas mesmo essas, como já vimos, não conseguem nunca abarcar a totalidade real de todos os elementos envolvidos.¹⁴¹

Porém, este é um esforço necessário para a construção de uma plataforma de entendimento válida para todos os seres humanos, tendo em vista igualmente a criação de uma verdadeira sociologia que revele todas as *nuances* da nossa quintessência relacional. Tal era um dos objectivos primaciais dos escritos de Max Weber e também um dos maiores desejos de Schutz.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ Cfr. o ponto 3.1.4 do nosso trabalho intitulado “A existência de vários graus de relacionamento”

6 – Reflexões em torno da morte: comparação entre Schutz e Heidegger

- A existência autêntica e a noção de ser-para-a-morte em Martin Heidegger:
- A *ansiedade fundamental* em Alfred Schutz

Enquanto seres sociais, seres de relações complexas que perpassam vários níveis de consciência numa transmutação contínua de sentidos, somos também marcados pelas inelutáveis especulações concernentes à cessação última da nossa existência.

A morte aparece-nos pois como uma dimensão indissociável da condição humana. O conceito é frequentemente temido na medida em que acarreta consigo a destruição do tecido significativo da realidade tal como o conhecemos, pelo que uma análise das suas implicações sociológicas e filosóficas se apresenta como válida por si mesma, em qualquer cultura e em qualquer época.

Até aqui, nada de novo. A História da Humanidade está já cheia de pensamentos e escritos sobre estas questões. Com efeito, há já vínculos tão profundos entre estes dois planos, que o mais difícil actualmente não é tanto pensar a problemática, mas fazê-lo de modo a que as conclusões obtidas não se arrastem nos ermos da redundância.

No interior dos objectivos duma analítica social como aqueles que Schutz preconizou ao longo de todo o seu percurso intelectual, esta aproximação temática configura-se como uma necessidade. Nenhum sistema que ambicione compreender o homem e o alcance das suas realizações se pode furtar à confrontação crítica com esse momento único que, se calhar, nos define mais do que qualquer outro.

Analisar esta problemática assume-se por isso como capital no âmbito desta dissertação não só pela suas óbvias implicações existenciais, mas também porque a mesma nos permite estabelecer pontos de contacto profícuos com a filosofia de Martin Heidegger.

6.1 – A análise heideggeriana em *Sein und Zeit*

Na sua obra mais emblemática, *Sein und Zeit*, Martin Heidegger procurou lançar as bases para uma reconstrução da metafísica. O seu principal objectivo passava pela depuração do ideal

ontoteológico que no seu entender, tinha condicionado toda a História do Pensamento Ocidental. A libertação do Ser das grilhetas entificadoras do passado permitiria lançar uma nova luz sobre a compreensão da sua natureza intrínseca bem como da relação da mesma com a província ôntica, o reino dos Homens.

Segundo Heidegger, o Ser é para o Homem, não fundamento originário, mas *doação de sentido*, num acto processo contínuo e ininterrupto de ocultação e desocultação. Ao Homem enquanto *Dasein* compete indagar pelos focos dessa relação e reconhecê-los como essenciais da sua natureza.

O homem é chamado à autêntica existência – a *ek-sistência* - pelo fenómeno da *consciência* (Gewissen). Contrariamente, ao que se poderia supor, não se deve aqui entender o termo *consciência* na sua acepção psicológica, enquanto atitude auto-reflexiva, via introspectiva desveladora da verdade, mas enquanto manifestação do Ser doador que assim chama o *Dasein* a si mesmo, aquilo que ele é verdadeiramente.

Para Heidegger, o cerne da existência humana reside no facto de ela ser constituída por possibilidades. Com efeito, o *Dasein* é, entre outras coisas, um ser de projecto, que almeja a capacidade de escapar aos seus próprios condicionalismos internos num processo de sempiterna auto-transcendência. Porém, esta tentativa não invalida o facto de o mesmo estar desde o princípio lançado num mundo de inautenticidade, na quotidianidade anónima do *assim se diz, e assim se faz, como todos dizem e fazem*. Todos os actos de projecção ou de transcendência que o Homem enceta mais não fazem do que lançá-lo continuamente nesta condição primitiva de facto, ligando-o a ela. Dum ponto de vista lógico faz pois todo o sentido afirmar que as possibilidades que se revelam ao homem, integrando portanto os dados da sua natureza, são, neste sentido, todas equivalentes entre si.

A nível ético-moral, Heidegger não condena nem rejeita os valores que se constituem no plano da existência quotidiana anónima: aliás, a ausência de juízos desta ordem é um dos elementos mais frequentes no seu pensamento, e um dos principais motivos contra a sua filosofia, tida frequentemente como incompleta, meramente teorética. Segundo este autor, tais valores, não obstante o facto de existirem, jamais se constituirão como possibilidades autênticas. Pertencem ao homem enquanto vive na obscura igualdade, deixando-se guiar pelas suas determinações, mas não são próprias do seu ser.

Porém, se tudo o que o *Dasein* é capaz de projectar o faz regressar à condição de lançado na inautenticidade, não quer isto dizer que na sua própria estrutura já está incluída uma *nullidade*

essencial? Com certeza que sim. Tudo o que o ser-aí pode projectar a partir de si, embora tendo como referência a articulação de todos os demais elementos envolventes, é, em bom rigor, um projecto nulo em si mesmo.

*“A nulidade existencial não tem de forma alguma o carácter de privação ou de deficiência, relativamente a um ideal proclamado, mas não alcançado. O que acontece é que o ser deste ente é nulo anteriormente a tudo aquilo que pode projectar e mesmo alcançar, e já é nulo como mero projectar.”*¹⁴²

O apelo feito pela voz da consciência ao ser autêntico do ser-aí é precisamente o chamamento a este nada ou à sua forma última e radical que é a morte. Nas palavras do próprio Heidegger, a morte é

*“enquanto fim do Dasein, a possibilidade mais própria, sem relação, certa, e, como tal, indeterminada e insuperável do ser-aí.”*¹⁴³

Clarificando o sentido destas palavras, podemos dizer que a morte é a possibilidade absolutamente própria na medida em que diz respeito à individualidade cada um. Por oposição às outras possibilidades que conduzem o *Dasein* ou para as coisas do mundo ou para o contacto com outros *Dasein*, a morte encerra cada um no seu ser próprio, isolando-o. Neste sentido, é incondicionada já que nenhuma outra percepção da mesma a afecta. Fazendo novamente uso das célebres palavras de Leibniz podemos dizer que no reconhecimento da morte cada *Dasein* é também ele como uma *mónada sem janelas*.

O seu carácter de insuperabilidade afigura-se-nos como óbvio em si mesmo, pois o que de pode haver de mais extremo ao nível da existência do que a possibilidade de renúncia à mesma?

Segundo Heidegger, a existência anónima que se verifica na esfera da Rede, é um mecanismo de *fuga à morte*, na medida em que a mesma é encarada como um caso entre os demais que constituem a vida quotidiana. Nesta ânsia de equiparação, de tentar factualizar o que não pode nunca ser factualizado, quer o carácter de possibilidade imanente quer a sua natureza incondicionada e insuperável são relegados, esquecidos.

¹⁴² Heidegger, Martin, *Être et Temps*, Éditions Gallimard, Paris, § 58, p.343

¹⁴³ *Ibid.*, § 52

A voz da consciência, o apelo do Ser, ao arrancar o homem da rotunda mesmidade da existência inautêntica, fá-lo voltar a si mesmo enquanto ser-para-a-morte. Metaforicamente falando, podemos mesmo afirmar que ela faz com que o Dasein se sinta em dívida para com a sua própria natureza, fá-lo sentir-se em dívida para com a sua própria natureza, conduzindo-o desta forma ao único caminho viável, a *decisão antecipadora*, que projecta a verdadeira existência como um viver-para-a-morte.

Os detractores do pensamento de Heidegger, ou todos aqueles que não o analisaram com a devida profundidade, tendem a encarar este viver-para-a-morte como sendo uma tentativa de realização antecipada da sob a forma de suicídio. Tal não é o caso, uma vez que isso conduziria a filosofia de Heidegger a um existencialismo absurdo, do qual não haveria escapatória possível. Se a morte é, como já vimos, apenas uma possibilidade (ainda que a mais profunda das mesmas), então não pode nunca ser entendida nem realizada senão como uma pura ameaça, uma sombra que nos persegue. Nem o carácter de espera se lhe pode aplicar na medida em que a espera é um mecanismo que prenuncia a realização de algo, e essa realização é a negação do próprio carácter de possibilidade.

Assim, numa única frase, podemos pois dizer que viver para a morte significa *compreender* a impossibilidade da existência enquanto tal, uma vez que “*A morte, enquanto possibilidade, não dá nada ao Dasein para realizar.*”¹⁴⁴

O fenómeno da morte transporta consigo portanto a impossibilidade de todo o comportamento, de toda a existência. A existência é essencialmente impossível; mas isto não implica que tal impossibilidade não seja percebida e articulada no interior dos nossos esquemas cognitivos. O viver-para-a-morte é precisamente o índice de tal compreensão, que, de um ponto vista emocional se traduz numa outra experiência cujo significado importa agora dilucidar: a *angústia*.

Parafraseando Heidegger, podemos afirmar que a angústia se constitui ela mesma como sendo a única situação emotiva capaz de manter aberta e contínua e radical ameaça que se mostra a partir do ser mais íntimo e isolado do Dasein.

Por via da angústia, o Dasein como que se sente na presença do *nihil*. Ela coloca o homem fundamentalmente ante o vazio, o que faz com que, ao recurvar-se sobre si mesmo, a sua finitude seja efectivamente reconhecida até às suas últimas consequências. A angústia revela, por isso, o

¹⁴⁴ *Ibid.*, § 53

significado autêntico da presença do Homem e revela a presença originária do nada enquanto condição oculta de toda a realidade.

Em síntese, podemos pois afirmar que, para Heidegger, a existência autêntica é a única via onde se compreende e realiza de forma absoluta o carácter absolutamente radical da nulidade da existência do Homem.

6.2 – A experiência da morte como *ansiedade fundamental* para Alfred Schutz

Devido às suas grandes afinidades com o pensamento de Husserl, Alfred Schutz foi também um profundo conhecedor da obra de Heidegger. Todavia, é sabido que à semelhança do seu mestre, não tinha grande consideração pelas suas teorias, particularmente das conclusões extrapoladas a respeito da morte que considerava demasiado derrotistas.

Não obstante o facto de ter escrito muito pouco em relação a esta temática, deixou-nos algumas considerações de realce. Ao invés duma exploração ontológica muito detalhada, o nosso autor propõe que a questão da morte seja encarada primordialmente dum ponto de vista antropológico-social, pois que as suas implicações são necessariamente dessa índole.

O ponto de partida para as suas reflexões já foi de certo modo esboçado aquando da exploração das características do tempo mundano. Nessa altura, afirmamos que a sucessão e irreversibilidade do tempo quotidiano leva à constatação da nossa finitude. Retomando essa constatação, vamos tentar aprofundá-la. A certa altura do seu artigo, “On multiple realities” Schutz escreveu:

*“Eu sei que vou morrer e tenho medo de morrer. A esta experiência básica sugiro dar o nome de ansiedade fundamental. É a antecipação primordial que origina todas as outras. Da ansiedade fundamental brotam todos os sistemas interrelacionados de esperanças e medos, de quereres e satisfações, de possibilidades e de riscos que incitam o homem no interior da atitude natural a procurar o domínio do mundo, a superação de obstáculos, que o levam a esboçar projectos e a realizá-los.”*¹⁴⁵

¹⁴⁵ Schutz, Alfred, *OMR in CPI*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, p. 228

Vejamos o que podemos extrapolar a partir daqui.

Em primeiro lugar, há que ressaltar que esta experiência é claramente uma marca indelével da quotidianidade e dela somente, uma vez que a sua real carga só se verifica quando estamos em *alerta total*, atentos ao desenvolvimento do mundo. Quer a morte fantasiada, quer a morte sonhada são vazias de conteúdo e, como tal, desprovidas na sua essência de qualquer forma de afectação sobre o mundo social.

Seguidamente, há que tomar em consideração que a noção de *ansiedade fundamental* concebida por Schutz não tem necessariamente um carácter negativo. Embora semelhante em termos de propósito à noção de *angústia* preconizada por Heidegger, não se equivale a ela totalmente.

Com efeito, se atentarmos bem no que Schutz escreveu, como que se entrevê uma certa dose de positividade ao fenómeno da consciência da morte enquanto motivador da acção, por oposição a uma visão tradicionalista.¹⁴⁶

Pode parecer uma afirmação deveras paradoxal, mas a nosso ver, a lógica subjacente é esta: o desejo de fazer mais e melhor enquanto estamos vivos só faz sentido no interior do reconhecimento da nossa finitude. Se tal limitação não existisse, se tivéssemos todo o tempo do mundo para a realização dos nossos propósitos, que motivos nos levariam a querer com efeito, executá-los? Poderíamos sempre adiar a realização desse intento, pelo que muito provavelmente mais depressa se instalaria a preguiça e ócio no coração dos homens do que propriamente o desejo de viver a vida com o máximo de realizações possíveis.

Nesta via afirmativa que se parece prefigurar, não se trata de abrir um caminho do Homem até ao Ser, como pretendia Heidegger, (uma vez que Schutz não estava verdadeiramente interessado na construção de uma Ontologia pura...) mas sim o caminho até nós mesmos, o verdadeiro reconhecimento do ego enquanto força motriz da acção. Talvez seja uma ousadia demasiado grande da nossa parte, mas parece-nos que podemos encontrar nestas afirmações de Schutz um pouco da velha sabedoria epicurista, uma vez que se valoriza o *trabalho*, o desejo de progressão *ad infinitum*...

Em Schutz encontramos por isso o germen duma Antropologia eminentemente activa. É nossa convicção que a verdadeira lição que podemos extrair das suas palavras se pode resumir numa frase: a antecipação psicológica da experiência da morte é a *ansiedade fundamental* do

¹⁴⁶ Por este termo entendemos aqui a constatação da inevitabilidade da morte como fonte de fatalismo e desespero. o que, em bom rigor, pode-se traduzir numa total paralisação de toda a actividade cognoscente e actuante.

homem, mas essa ansiedade tem um papel específico: existe sobretudo para ser superada no decurso da riqueza e complexidade da nossa existência. É uma nota de esperança, e é com ela que queremos terminar o nosso esforço de clarificação das estruturas do mundo social.

Conclusão

Eis que após um percurso de meandros sinuosos na tentativa de vislumbrar os sentidos inerentes ao mundo social a partir do quadro de referências da atitude natural, nos aproximamos inexoravelmente das últimas linhas da nossa dissertação. O projecto, cujo término tantas vezes antecipámos, está a um pequeno passo da concretização definitiva. O pano já ameaça cair sobre o palco da reflexão. Este é o último acto, o seu epílogo.

Concluir um trabalho, seja ele de que natureza for, implica sempre uma síntese, uma retrospectiva, e um balanço sobre três realidades que são sempre muito distintas, independentemente do facto de concorrerem todas para a prossecução de um objectivo comum: tudo quanto foi pretendido no acto de idealização do mesmo; o modo como se fez a transição do mental para o real; e as consequências dessa transposição, metamorfoseadas em resultados efectivos.

Quisemos lançar as bases para a compreensão do pensamento de Schutz enquanto organizador/revelador de uma fenomenologia do mundo social, numa articulação entre as ciências humanas e a Filosofia. Enquanto hipótese teórica, esta pretensão foi sempre o fio condutor do trabalho em si e em termos práticos, revelou-se um caminho viável, a partir do qual o labirinto do mundo social se foi tornando progressivamente mais acessível. Parados agora a contemplar a saída, são mais as razões que acicatham o nosso espírito à satisfação do que à desilusão.

Por tudo quanto foi explorado ao longo da centena de páginas que antecede esta última ousadia da nossa parte, arriscámo-nos a dizer o seguinte:

Quer se considere a obra de Schutz na sua totalidade como o esboço de uma filosofia sociológica ou de uma sociologia filosófica, a verdade é que está no entrecruzamento dos dois campos de saber e os frutos emergentes desse tronco comum, longe de serem indigestos para quem deles ousar provar, revelam-se de uma doçura tal, pois transportam consigo o sabor da racionalidade.

Ao mesmo tempo, são igualmente um convite para a redescoberta do sentido da realidade envolvente, cuja riqueza é frequentemente olvidada a ponto de se tornar banal quando, na verdade, ela é e há-de sempre ser o ponto de partida inalienável para as pretensões gnoseológicas que nos movem. Schutz sabia-o bem e daí ter ocupado a sua profícua vida intelectual na procura ávida dessas estruturas de inteligibilidade nas quais o sujeito está mergulhado, mesmo quando a

consciência das mesmas ou não existe de todo, ou não é suficientemente aguda a ponto de reconhecer a sua importância.

Gostaríamos de poder afirmar com toda a certeza que as reflexões produzidas esgotam a pluralidade de temáticas trabalhadas pelo autor, e que este singelo escrito representa a sùmula mais bem trabalhada que poderia ter visto a luz do dia. Contudo, a tal denodo não nos atrevemos, na medida em que estamos cientes de que o nosso trajecto efectuado ao longo do último ano em nada se pode comparar ao esforço resultante dum debruçar contínuo sobre os mesmos estratos da realidade, sempre à procura de novas relações.

De igual modo, não nos atrevemos a comparar o rigor que atingimos com o nível do mesmo demonstrado por Schutz no decurso das suas análises, algo que deve certamente ao perfeccionismo de Husserl que tanto o influenciou. A nosso ver, para os mais cépticos relativamente à importância do seu pensamento nos anais filosóficos, a mera constatação deste indicador da sua personalidade presente em todos os seus escritos, deveria bastar para mudarem imediatamente de opinião.

Pelo facto de nos considerarmos meros aprendizes nesta arte da interrogação filosófica elevada ao expoente da investigação concreta, temos a plena consciência de que as estruturas apresentadas foram apenas esboçadas e que as questões delas decorrentes, longe de estarem resolvidas, muitos outros problemas poderiam suscitar.

Cada uma das questões de que nos ocupamos, devidamente esmiuçada na sua singularidade específica, poderia por si só, ser alvo de uma dissertação de mestrado e traçar linhas de inteligibilidade suficientemente nítidas para nos ajudar a compreender não só um pouco mais de Filosofia, mas também um pouco mais da nossa condição de seres vivos actuates e cognoscentes, levantando assim mais uma ponta do véu que pende sobre a Humanidade e a sua maravilhosa capacidade de pensar.

Com efeito, estamos em crer que, tal como os actos de perspectivação fenomenológica podem ser infinitos, também os esquemas relacionais resultantes do sentido filosófico da obra de Alfred Schutz nos poderiam conduzir na demanda de um *telos* de significação última, nunca completamente abarcável.

Porém, é certo que em dado momento desse novo trajecto, acabaríamos por encontrar o espectro da repetição ao invés de novas interrogações, o que vai contra a nossa concepção de um espírito filosófico que se quer sempre sintético, ordenado, e com a estóica capacidade de saber sempre distinguir os momentos em que se deve anunciar em viva voz daqueles em que se deve remeter ao silêncio.

Julgando pois estarem cumpridos os principais objectivos inicialmente propostos como pontos de regulação do trabalho a efectuar, escolhemos temporariamente a segunda via, para que a consciência que produziu estas frases se possa agora recolher sobre as mesmas, meditar nos nexos causais estabelecidos e procurar entrever outras conceptualizações válidas e pertinentes que tenham sido olvidadas.

Talvez num futuro próximo essa mesma consciência possa voltar a encontrá-las, sob a égide de sentidos renovados por uma nova dimensão crítica... por ora, e porque o futuro continua a ser uma possibilidade em aberto sobre a qual podemos apenas especular, só nos resta anunciar de forma definitiva a conclusão do nosso trabalho.

Bibliografia

Esta secção encontra-se dividida em quatro partes.

Primeiramente, listam-se as obras citadas no decurso deste trabalho.

Seguidamente, surge a lista completa das obras do autor.

Terceiramente, apresenta-se uma lista de bibliografia secundária para quem quiser aprofundar ainda mais as temáticas apresentadas ao longo deste trabalho bem como outras marcas do pensamento de Schutz.

Por último, revelam-se alguns recursos sobre o autor disponíveis na Internet.

1) Obras citadas ao longo deste trabalho

a) Obras de Alfred Schutz

- *Collected Papers I: The problem of social reality*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962

a) “Common-sense and scientific interpretation of human action”, pp. 3-47

b) “Choosing among projects of action”, pp. 67-96

c) “On multiple realities”, pp. 207-259

- *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964

a) “Dimensions of the social-world”, pp. 20-63

b) “Don Quixote and the problem of reality”, pp. 135-158

- *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966

a) “The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl”, pp. 51-84

- *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1972

- *The Structures of the life-world, vol.1*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1973 (concluída por Thomas Luckmann após a morte precoce de Schutz)

b) Obras de outros autores

- Berger, Peter L. e Luckmann, Thomas, *The social construction of reality*, Garden City, New York: Doubleday Anchor, 1967

- Bergson, Henri, *A evolução criadora*, Edições 70, Lisboa, 2001

- Bergson, Henri, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Edições 70, Lisboa, 1988

- Descartes, René, *Princípios da Filosofia*, Editorial Presença, Lisboa, 1995

- Heidegger, Martin, *Être et temps*, Éditions Gallimard, Paris, 1986

- Husserl, Edmund, *A ideia da fenomenologia*, Edições 70, Lisboa, 2000

- Husserl, Edmund, *Meditações cartesianas*, Rés, Porto, 1987

- Lévinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, Edições 70, Lisboa, 2000

- Lyotard, Jean-François, *A Fenomenologia*, Edições 70, Lisboa, 1999

2) Lista integral das obras de Alfred Schutz

- *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehenden Soziologie*, Springer, Vienna 1932 (também em 1960) e Suhrkamp, Frankfurt, 1974; Edição inglesa com tradução de G. Walsh and F. Lehnert e o título: *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1967 (também em 1973).

- *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, (ed. Maurice Natanson), Martinus Nijhoff, The Hague, 1962

- *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, (ed. Arvid Brodersen), Martinus Nijhoff, The Hague, 1964

- *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, (ed. Ilse Schutz), Martinus Nijhoff, The Hague, 1966

- *On Phenomenology and Social Relations: Selected Writings*, (ed. H. Wagner), University of Chicago Press, Chicago, 1970

- *Reflections on the Problem of Relevance*, (ed. R.M. Zaner), Yale University Press, New Haven, 1971

“Choice and the Social Sciences,” in Lester Embree, ed. *Life-World and Consciousness*, Evanston: Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1972, pp. 565-596

- *The Structures of the Life-World, vol. 1* (concluída por Thomas Luckmann), tradução de R.M. Zaner and T. Engelhardt, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1973; Edição alemã: *Strukturen der Lebenswelt, vol. 1*, Luchterhand, Neuwied, 1975

- “Fragments on the Phenomenology of Music” in *In Search of Musical Method*, (ed. F.J. Smith), Gordon and Breach Science Publishers, London, New York, e Paris, 1976, pp. 23-71.

- *Zur Theorie sozialen Handelns: Briefwechsel/Alfred Schutz, Talcott Parsons*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977; Edição inglesa: *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*, (ed. R. Grathoff), Indiana University Press, Bloomington e London, 1978

- *Theorie der Lebensformen*, (ed. I. Srubar), Suhrkamp, Frankfurt, 1981. Edição inglesa com tradução e edição de H. Wagner e o título: *Life Forms and Meaning Structure*, London: Routledge e Kegan Paul, London, 1982

- *The Structures of the Life-World*, vol. 2, tradução de R.M. Zaner and David J. Parent, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1983; Edição alemã: *Strukturen der Lebenswelt*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.

- *Philosophers in Exile: The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, (ed., R. Grathoff), tradução de J.C. Evans, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, 1989

- *Collected Papers IV*, (ed. H. Wagner e G. Psathas em colaboração com F. Kersten), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1996

- "Some Considerations concerning Thinking in Terms of Barriers," "Memorandum (to Doctor Harold Lasswell)," "Report on the Discussions of Barrier to Equality of Opportunity for the Development of Power of Social and Civil Judgment," "Letter of Alfred Schutz to Clarence H. Faust, The Fund for the Advancement of Education," in *Schutzian Social Science*, (ed. L. Embree), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, Boston, London:, 1999

3) Bibliografia secundária (estudos sobre Alfred Schutz)

- Barber, M.D., *Social Typifications and the Elusive Other: The Place of Sociology of Knowledge in Alfred Schutz's Phenomenology*, Bucknell University Press, Lewisburg e Associated University Presses, London e Toronto, 1989

- Brandom, R., 1994, *Making It Explicit*, Harvard University Press, 1994
- Cox, R.R., *Schutz's Theory of Relevance: A Phenomenological Critique*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1978
- Eberle, T. S., *Sinnkonstitution in Alltag und Wissenschaft: Der Beitrag der Phänomenologie und die Methodologie der Sozialwissenschaften*, Paul Haupt, Bern e Stuttgart, 1984
- Embree, L., ed., *Worldly Phenomenology: The Continuing Influence of Alfred Schutz On North American Human Science*, Center for Advanced Research in Phenomenology e University Press of America, Washington, D.C, 1988
- Gurwitsch, A., *Human Encounters in the Social World*, ed. A.Métraux e trad. de. F. Kersten, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1979
- List, E. e I. Srubar, eds., *Alfred Schutz: Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*, Rodopi, Amsterdam, 1988
- Luckmann, Thomas, *Life-World and Social Realities*, Heinemann, London: 1983
- Natanson, Maurice, *Anonymity: A Study in the Philosophy of Alfred Schutz*, Indiana University Press, 1986
- O'Neill, J., *Making Sense Together: An Introduction to Wild Sociology*, Harper and Row, New York, 1974
- Sprondel, W. M. e R. Grathoff, eds., *Alfred Schutz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Ferdinand Enke, Stuttgart:, 1979
- Srubar, I., *Kosmion, Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schutz und ihr anthropologischer Hintergrund*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988
- Thomason, B.C., *Making Sense of Reification: Alfred Schutz and Constructionist Theory*, Macmillan, London, 1983

- Wagner, H. R., *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, University of Chicago Press, Chicago, 1983
- Webb, R.B., *The Presence of the Past: John Dewey and Alfred Schutz on the Genesis and Organization of Experience*, University Presses of Florida, Gainesville, 1976
- Willame, R., *Les Fondements Phénoménologiques de la Sociologie Comprehensive: Alfred Schutz et Max Weber*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973
- Wolff, Kurt, ed., *Alfred Schutz: Appraisals and Developments*, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1984

4) Recursos na Internet

Alfred Schutz Centennial

- <http://www.phenomenologycenter.org/schzt100.htm>

Bibliography of Secondary Sources on Alfred Schutz

- <http://www.phenomenologycenter.org/asbib32-59.htm>

The Alfred Schutz Archive (Departamento de Sociologia - Universidade de Waseda)

- <http://www.littera.waseda.ac.jp/schutz/AlfredEng.htm>